دوسری جنگ عظیم میں نازی جرمنی روس پر اور جاپان امریکی بحری اڈے، پرل ہاربر اور سنگاپور پر سبقت کر کے دنوں میں یلغار کرتے ہوئے کہیں سے کہیں پہنچ گئے تھے۔ اور دوسری وجہ جسے ہمیں خاص طور ذہن نشین کرنا چاہیئے، فن جنگ، سامان جنگ اور ٹیکنالوجی میں اسرائیل کی برتری ہے اور یہ برتری محض ایک خارجی چیز نہیں کہ اسے باہر سے لے کر بہم کر لیا جائے۔ یہ ایک قوم کی ذاتی صلاحیتوں اور معاشرتی نظام کا عملی مظاہرہ ہوتا ہے۔ ۱۹۴۸ء، پھر ۱۹۵۶ء اور اب جون ۱۹۶۷ء میں اسی ٹیکنالوجی کی برتری کی وجہ سے، اس کے ساتھ، بے شک اسرائیل کا دھوکا سے پہلے حملہ کرنا اور چند بڑی زبردست طاقتوں کی اس کی پشت پناہی بھی شامل ہے، وہ غالب رہا ہے اور عربوں کو اس کے مقابلے میں پسپا ہونا پڑا۔

ان معرکوں میں ایک طرف مسلمان ممالک تھے اور مسلمان قومیں بحیثیت مجموعی گزشتہ دو صدیوں سے فنون جنگ، ٹیکنالوجی اور ان سے متعلقہ شعبوں میں یورپ سے پیچھے ہیں، اور وہ اب تک اس پس ماندگی کو دور نہیں کر پائیں، اور دوسری طرف اسرائیل کی شکل میں یورپ اور امریکہ کی ترقی یافتہ ٹیکنالوجی اور جنگ کی فنی مہارت تھی، اور یقیناً ان کی مالی اور اخلاقی امداد بھی تھی دو ڈھائی سو سال پہلے مثال کے طور پر یورپ میں عثمانی ترک اور ادھر برصغیر پاک و ہند میں مغل بہت بڑی فوجی طاقتیں تھیں۔ عثمانی ترک اناطولیہ سے نکل کر پورے مشرقی یورپ پر قابض ہو گئے تھے۔ اور آسٹریا کا پایۂ تخت وی آنا بڑی مشکل سے ان کی دست برد سے بچا تھا۔ لیکن پھر وہ وقت آیا کہ عثمانی ترک جو فنونِ حرب میں یورپ سے آگے تھے اور ان کا معاشرتی نظام اس زمانے کے یورپ سے کہیں زیادہ مربوط، زیادہ متحد کرنے والا اور زیادہ جاندار تھا، جمود کا شکار ہو گئے۔ ایک طرف ان کے اندر معاشرتی اختلال و انحطاط نے راہ پائی، تو دوسری طرف جنگ کے ہتھیاروں اور جنگ کے طریقوں میں وہ لکیر کے فقیر بن گئے ان کے مقابلے میں یورپ آگے بڑھتا گیا۔ اس نے فوجوں کو نئی طرح منظم کیا۔ نئے سے نئے ہتھیار بنائے، بحری قوت میں اضافہ کیا اور جس چیز کو ہم آج ٹیکنالوجی کا نام دیتے ہیں جس میں کہ علمی، فنی، مشینی اور خود انسانی مہارت سب کی سب آجاتی ہے، اسے یورپ نے حاصل کر کے اس میں کمال پیدا کیا۔

عثمانی ترکوں کو یورپ کے مقابلے میں اپنی اس کمزوری کا احساس ۱۷۷۴ء کے صلح نامہ کینارجی کے بعد ہوا، جو روس سے بری طرح شکست کھانے کے بعد انھوں نے کیا تھا۔ اس سے پہلے یورپ عثمانیوں کی

فوجی طاقت سے مرعوب تھا، لیکن اس جنگ نے یورپ پران کی کمزوری واشگاف کردی اور اب ہر یورپی قوم اس موقع کی تلاش میں رہنے لگی کہ وہ عثمانی مقبوضات کے کسی حصے پر چڑھ دوڑے اور اسے ہتھیا لے۔

۱۷۷۴ء کے بعد ترکوں نے اپنی برّی اور بحری فوجوں کی تنظیم نو شروع کی۔ اور اس میں انھوں نے یورپ کے ماہرین سے مدد بھی لی۔ سلطان سلیم ثالث نے برّی اور بحری فوج کی تربیت کے مراکز قائم کئے اور ان میں فرانسیسی ماہروں کو رکھا۔ یہ ۱۷۹۳ء کا زمانہ ہے۔ عثمانیوں نے ایک حد تک اور یہ بھی صرف ایک حد تک یورپ کی جنگی فنی مہارت کو اپنایا اور اسی سے وہ اس قابل ہوئے کہ عثمانی سلطنت کے بہت بڑے رقبوں کو کھو کر کسی نہ کسی طرح خاص ترکی کی آزادی کو محفوظ رکھ سکے اور دوسرے مسلمان ملکوں کی طرح یورپی قوموں کے براہ راست محکوم نہیں ہوئے۔ لیکن برّصغیر کے مسلمان حکمرانوں نے ۱۷۵۷ء کی جنگ پلاسی سے کوئی سبق نہ لیا اور انھوں نے یورپ جن ہتھیاروں اور جن فنون حرب سے مسلح ہو کر حملہ آور ہو رہا تھا۔ انہیں اپنانے کی باقاعدہ اور مثبت کوشش نہ کی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ تقریباً دوسو سال تک یہ سرزمین انگریزوں کے زیر تسلط رہی۔

یورپ میں فنون جنگ اور ٹیکنالوجی کو جو ترقی ہوئی۔ اور گزشتہ دوسو سال سے اس میں جو برابر ترقی ہو رہی ہے، تو اس کا بہت بڑا سبب اور محرک وہاں کا بدلا ہوا اور ترقی پذیر معاشرتی نظام ہے۔ یہاں یورپ سے مراد امریکہ اور روس اور مشرقی یورپ کے وہ ملک بھی ہیں، جہاں صنعتی انقلاب بروئے کار آچکا ہے اور وہ ٹیکنالوجی میں مغربی یورپ سے اب پیچھے نہیں ہیں۔ اس معاشرتی نظام میں آبادی کے مختلف طبقات کے باہمی رشتے بھی ہیں۔ معاشرہ میں عورتیں ہر لحاظ سے جو اپنے پاؤں پر کھڑی ہو رہی ہیں، یہ صورت حال بھی ہے اور سب سے زیادہ ان ملکوں کا تعلیمی و معاشی نظام ہے۔ ان سب چیزوں نے نیز گزشتہ دو صدیوں کے معاشرتی ارتقاء نے یورپ کو وہ ٹیکنالوجی دی ہے جس سے آج مسلح ہو کر یورپ اور امریکہ سے آنے والے اسرائیلی مشرق قریب میں دندنا رہے ہیں، اور ان کے عزائم یہ ہیں کہ ایک طرف دریائے نیل سے لے کر عراق کی سرحدوں تک اور دوسری طرف بحیرہ روم سے مدینہ منورہ تک اسرائیلی سلطنت قائم کریں جس کی پشت پر ایک تو خود صہیونیوں کی اپنی قوت ہو، اور دوسرے امریکہ اور برطانیہ اس کی پشت پر ہوں۔

۱۷۵۷ء کے بعد بدقسمتی سے برصغیر والوں کی آنکھیں نہ کھلیں اور اس کا خمیازہ انہیں آخر بھگتنا پڑا۔ گو ۱۷۷۴ء کی شکست کے بعد بعض عثمانی مدبروں اور خود سلطان سلیم ثالث نے اصلاح احوال کی کوشش شروع کی اور ترکی میں "نظام جدید" کے نام سے نئی فوج بھی وجود میں آئی، لیکن چونکہ ترکی معاشرہ انتہائی قدامت پرست اور جمود پسند تھا، اور اس پر رجعت پسند علماء پوری طرح حاوی تھے، اس لئے یہ اصلاحی کوششیں زیادہ آگے نہ جا سکیں اور ترکوں کی قدیم بے ضابطہ فوج اور رجعت پسند علماء نے مل کر سلطان کے خلاف بغاوت کی، اور اسے برطرف کر دیا۔ اس طرح سلطان سلیم کے فوجی کالجوں اور "نظام جدید" سے ترکوں کی جو نئی نسل پیدا ہوتی، فی الحال اس کا امکان ختم ہو گیا۔ رجعت پرستی اقدام پسندی اور تجدد پر غالب آئی اور ترکی میں وہ معاشرتی انقلاب نہ آسکا، جیسا کہ یورپ میں آیا تھا، اور جس کا ثمر سائنس کی ترقی اور ٹیکنالوجی کے فروغ کی صورت میں نکلا تھا۔

باغی ینی چری فوج کے افسروں نے ۲۹ مئی ۱۸۰۷ء کو ترکی کے مفتی اعظم کے سامنے یہ سوال پیش کیا تھا:۔ "کیا ایک سلطان جس نے اپنے اقدامات اور احکام سے ان مذہبی اصولوں کی جن کا قرآن نے حکم دیا ہے، خلاف ورزی کی ہے، برسراقتدار رہ سکتا ہے؟" مفتی اعظم کو مجبوراً سلطان کی برطرفی کا فتویٰ دینا پڑا۔ باغی فوجوں کے بعض دستوں کو سلطان سے یہ بھی شکایت تھی کہ انہیں یورپی طرز کی وردیاں پہننے کا حکم دیا گیا ہے اسی دور کا ایک ترکی مورخ احمد عاصم آفندی ۱۷۹۱ء ۱۸۰۸ء کے حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے سلطان سلیم کی اصلاحات کو سراہتا ہے اور کہتا ہے کہ اس سے عثمانی سلطنت کی فوجی قوت بحال ہو سکے گی۔ اس کے ساتھ ہی وہ روس کا ذکر کرتا ہے کہ کس طرح وہ یورپ کی سائنس اور ٹیکنالوجی کو مستعار لے کر کمزوری اور وحشت سے نکل کر ایک طاقتور سلطنت بن گیا ہے

کاش سلطان سلیم ثالث کی فوجی اصلاحات اور اس کے نظام جدید کی راہ میں رجعت پسند ینی چری اور علماء آڑے نہ آتے اور جہاں ترکی میں جنگی فنون اور ٹیکنالوجی آ رہی تھی، اس کے ساتھ اس معاشرتی انقلاب کے محرکات بھی آتے، جنہوں نے یورپ کو صحیح معنوں میں داخلی قوت اور فوجی برتری دی تھی۔

ایک قوم کی اصل طاقت اس کا مربوط، توانا اور آگے بڑھنے والا معاشرہ ہوتا ہے اور اسی سے اکثر اسلامی ملک محروم ہیں، اور باوجود دوسرے ملکوں سے جدید ترین اسلحہ درآمد کرنے کے جب بھی یورپی ٹیکنالوجی سے لیس اسرائیل جیسی کسی طاقت سے ان کا مقابلہ ہوتا ہے، تو وہ بھاری نقصان اٹھاتے ہیں۔ یہ کمزوری

لڑنے والی فوج کی نہیں۔ ہماری افواج دنیا کی کسی بھی فوج سے کم لڑنے والیں نہیں، دراصل یہ کمزوری ہماری وہ کوتاہی ہے جس کی وجہ سے ہم اب تک یورپی ٹیکنالوجی کے پوری طرح مالک نہیں بن سکے۔
یہ کوتاہی صرف اس معاشرتی انقلاب سے دُور ہو سکتی ہے، جس کی ضرورت پر ان صفحات میں برابر زور دیا جا رہا ہے یہ معاشرتی انقلاب ہمہ جہتی اور ہمہ گیر ہونا چاہیئے، جو افراد اور قوم کی زندگی کے ہر شعبے کو متحرک، فعّال، خلاق اور چاک و چوبند بنائے۔

●

ماہ جون کے ابتدائی دنوں میں مشرق قریب میں جو کچھ ہوا، یہ ایسا سانحہ نہیں کہ اسے عرب بالخصوص اور دنیا بھر کے مسلمان بالعموم کبھی بھلا سکیں۔ یہ واقعات اسلامی تاریخ میں ہمیشہ ایک خونیں باب کے طور رہیں گے اور جس طرح ہم اپنی طویل ملّی تاریخ میں بعض بڑے بڑے المیوں کو یاد رکھتے ہیں، اسی طرح اسرائیل کی بھی یہ سفاکانہ جارحیت اور اسلام کے مقدس شہروں کی اس سے جو تباہی و بربادی ہوئی، یہ المیہ ہمیشہ یاد رہے گا۔ اس میں ہمارے لئے بڑی عبرتیں اور موثر سبق ہیں۔ خدا کرے، یہ ہماری ملّت کا آخری المیہ ہو اور یہ ہمارے لئے محرک بنے اس بات کا کہ ہم فنون جنگ، سامان جنگ، ٹیکنالوجی اور ان سے متعلقہ امور میں دشمنوں سے پیچھے نہ رہیں، اور ہم اپنے معاشرہ کو اس طرح بدلیں کہ ہمارے ہاں یہ علوم و فنون اور ٹیکنالوجی فروغ پا سکیں۔ کیونکہ اس دَور میں اس طرح کی جارحیت سے وہی قوم محفوظ رہ سکتی ہے جو ان چیزوں میں اپنے دشمنوں کا پورا مقابلہ کرنے کے قابل ہو۔

●

مشرق قریب کے المناک سانحہ کو دیکھتے ہوئے کوئی ملک بھی جو اتفاق سے چند بڑوں میں سے نہیں، اپنے دشمن ہمسایوں سے اپنے آپ کو محفوظ نہیں محسوس کر سکتا، اور یقیناً اسے اس قسم کی جارحیت کا مقابلہ کرنے کے لئے ہمہ وقت تیار رہنا چاہیئے۔ بے شک پاکستان کے معاشرے میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جو سائنس اور ٹیکنالوجی کی بنیادوں پر اس کے ایک مضبوط ملک بننے میں حائل ہو رہی ہیں، لیکن بدقسمتی سے ہمارے اکثر دینی رسائل جو صحیح معنوں میں دینی کم اور حزبی اور نعرہ بازی سیاست کے آرگن زیادہ ہیں، پاکستانی قوم کے اس موت اور زندگی کے مسئلے سے بالکل بے پرواہیں، اور ان کی تمام تر تحریریں ایسی فضا پیدا کرنے میں لگی ہوئی ہیں، جن سے کہ نہ کبھی یہ قوم ایک متحد قوم بنے۔ نہ یہاں کی معیشت ترقی کرے۔

نہ یہاں وسیع پیمانے پر صنعتیں لگ سکیں اور نہ یہاں تعلیم یافتہ طبقوں میں زندگی کے بارے میں سائنسی نقطۂ نظر فروغ پائے۔ ارباب مذہب کے اس طبقے کی ان قلمی، لسانی اور تدریسی مہموں کی موجودگی میں یہ توقع کرنا کہ پاکستان اپنے معاشرے کی موجودہ خرابیوں کو دُور کر کے ایک مضبوط اور ترقی یافتہ مملکت بن سکے گا، کافی مشکل نظر آتا ہے۔ یقیناً اسلام میں مختلف مذہبی فرقے موجود ہیں اور ان کی موجودگی کا انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن آج ضرورت اس کی ہے کہ پاکستانی اسلامی قومیت مقدم ہو اور ان فرقوں کی حیثیت اس کے ضمنی اجزا کی ہو، لیکن اسلام کے نام سے فرقہ وارانہ منافرت کو بعض مذہبی حلقوں میں جس طرح ہوا دی جارہی ہے، یہ تو خود اس مملکت کی سالمیت پر ایک ضرب ہے جس سے کہ داخلی تفرقہ و انتشار بڑھے گا اور ملک کمزور ہوگا۔

پھر ہمارے ہاں کے نام نہاد دینی مدارس میں جو تعلیم دی جاتی ہے، ان پر پبلک کا جو بے اندازہ روپیہ صرف ہوتا ہے، اور ان مدارس سے جو ہزارہا طالب علم فارغ التحصیل ہوتے ہیں، جن کا اس معاشرے میں کوئی مصرف نہیں ہوتا اور نہ وہ اس میں کوئی مفید اور مثبت کام کر سکتے ہیں، بلکہ ان سے فرقہ وارانہ تفرقہ اور بڑھتا ہے، اور تعمیری و ترقیاتی کوششوں کی اور نفی ہوتی ہے، اتنے بڑے مالی، انسانی اور وقت کے ضیاع کے بعد بھی جو روز افزوں ہے، یہ سمجھنا کہ یہ ملک مضبوط ہوگا اور دشمنوں سے محفوظ رہ سکے گا، نری خام خیالی ہے۔

جب پاکستان بنا تھا، تو ان علاقوں میں مسلمانوں کا صرف ایک آدھ بنک تھا، اور بنک کا کام کرنے والا مسلمان عملہ تو سرے سے تھا ہی نہیں۔ ان بیس سالوں میں پاکستان میں بنک کاری نے حیرت انگیز ترقی کی ہے۔ اور اب سرمایہ صندوقوں میں بند رہنے اور زمین کے اندر مدفون ہونے کے بجائے کاروباروں اور صنعتوں میں لگ رہا ہے، بے شک بنکوں کے نظام میں اصلاح ہونی چاہیئے، لیکن اگر سرے سے بنک ہی قائم نہ ہوتے، تو اصلاح کس کی ہوگی، لیکن مولانا مودودی کا ارشاد ہے :- "موجودہ زمانے کے بنکوں کی اصل خرابی یہ ہے کہ وہ سود کے ذریعے سے سارا کاروبار چلاتے ہیں۔ اور روپیہ بھی سُود کے نام پر جمع کیا جاتا ہے۔ ان حالات میں موجودہ بنکوں کی ملازمت ایسی ہے جیسے کوئی قحبہ خانے یا شراب خانے میں ملازمت کرے۔"

ذرا اندازہ لگائیے کہ وہ لاکھوں مسلمان جو سیدھے سادے مسلمان ہیں، خدا اور اُس کے

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے لائے ہوئے دین اسلام پر ان کا ایمان ہے، اور وہ ان بنکوں میں کام کرتے ہیں، اس "فتوے" کے بعد ان کی کیا ذہنی اور قلبی کیفیت ہوگی۔ ہمارے جیسے معاشرے میں بنک کاری صنعتوں کے قیام کی طرف پہلا قدم ہے، جب اس سے تعلق کو اسلام کی رُو سے قحبہ خانے یا شراب خانے کی ملازمت قرار دیا جائے گا، تو اس کا کیا اثر ہوگا۔

سرعت سے بڑھتی ہوئی آبادی کو روکنا ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا تعلق ملک کی معیشت، اجتماعیت اور دفاع سب سے ہے۔ جب آبادی ملک کے وسائل سے بہت زیادہ ہوگی تو آپ انہیں کہاں سے کھلائیں گے، کیسے تعلیم دیں گے، ان کے رہنے کا کس طرح انتظام کریں گے اور پھر ان ضرورتوں کو پورا کرنے کے بعد آپ کے پاس کیا بچے گا کہ اس سے اسلحہ بنائیں یا انہیں درآمد کریں۔ نیم بھوکی، نیم ننگی، اَن پڑھ اور فلاکت زدہ کثیر آبادی اس ٹیکنالوجی کے دَور میں آخر کس کام آسکتی ہے۔

کئی دوسرے مسلم اور غیر مسلم ملکوں کی طرح پاکستان میں بھی اضافہ آبادی کو کنٹرول کیا جا رہا ہے اور اس کی اشد ضرورت اور غیر معمولی اہمیت سے انکار کرنا حقائق سے انکار کرنا ہے۔ مولانا مودودی صاحب سے حال میں یہ سوال کیا گیا۔

س: "خاندانی منصوبہ بندی کے بارے میں اسلام کے احکامات کیا ہیں۔ براہ مہربانی وضاحت فرمائیں۔"

ج: "اگر حضورؐ کے زمانے میں ایسی کوئی تحریک اٹھتی، تو میرا خیال ہے کہ آپؐ اسی انداز سے اس کے خلاف جہاد کرتے، جس طرح آپؐ نے شرک کے خلاف جہاد کیا تھا۔ جس طرح شرک عقائد کے لئے تباہ کن ہے، اسی طرح خاندانی منصوبہ بندی اخلاق کے لئے تباہ کن ہے۔"

یہ تو ہمارے ان بزرگوں کی "خدمت اسلام" اور "سعی استحکام پاکستان" کی چند مثالیں ہیں، لیکن اگر زیادہ تفصیل درکار ہو، تو ایسے کارناموں کے دفتر کے دفتر پیش کئے جا سکتے ہیں۔

آخر میں صرف یہ سوال ہے کہ ان حالات میں پاکستان کا معاشرہ ٹیکنالوجی کو اس کے وسیع تر معنوں میں کبھی اپنانے میں کامیاب ہو سکے گا اور اگر ایسا نہیں، تو کیا اس بارے میں کچھ کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں؟

از ڈاکٹر فضل الرحمن ★ ترجمہ: مظہر الدین صدیقی

"Islam" کے نام سے ڈاکٹر فضل الرحمن ڈائرکٹر ادارۂ تحقیقات اسلامی کی ایک کتاب ابھی حال میں لندن کے ایک ناشر نے شائع کی ہے، اس کتاب کا تعارف چند ماہ قبل "فکر و نظر" میں کرایا جا چکا ہے، یہاں اس کتاب کی "انٹروڈکشن" کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔ اس کے دوسرے ابواب کا ترجمہ بھی وقتاً فوقتاً نذرِ قارئین کیا جائے گا۔ (مدیر)

تمہید

پروفیسر ایچ اے آر گب نے اپنی وقیع کتاب محمڈنزم (MOHAMMADANISM) کی تازہ ترین اشاعت (یعنی ۱۹۶۱ء کے ایڈیشن) میں دنیا بھر کے مسلمانوں کی تعداد تیس کروڑ بتائی ہے (جو اب چالیس کروڑ کے لگ بھگ ہوگی)۔ یہ تعداد دنیا کی کل آبادی کا ساتواں حصہ ہے۔ اس کے برعکس عالمی مسلم کانگریس نے اپنے پانچویں اجلاس منعقدہ بغداد ۱۹۶۲ء میں جو اعداد و شمار جاری کیے ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی کل آبادی ساٹھ کروڑ سے زیادہ یعنی تقریباً پینسٹھ کروڑ ہے۔ لیکن یہ سب اعداد و شمار قیاسی ہیں، اور ان پر پوری طرح اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ چین میں مسلمانوں کی صحیح تعداد اب تک پردہ خفا میں ہے، اور عالم اسلام کے دور دراز علاقوں کی آبادی کے متعلق صحیح معلومات ابھی تک نامکمل ہیں، اس تمہید کے آخر میں ہم چند اعداد و شمار پیش کریں گے جن سے معلوم ہوگا کہ مسلمانوں کی آبادی دنیا کے مختلف حصوں میں کس طرح منقسم ہے۔ ان اعداد و شمار سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا بھر میں مسلمانوں کی کل آبادی پچاس کروڑ سے کم نہیں ہے۔

لیکن یہ سوال کہ دنیا میں مسلمانوں کی کل آبادی کتنی ہے غالباً اس مسئلہ کے بالمقابل ثانوی اہمیت رکھتا ہے کہ گزشتہ چودہ سو سال میں ملت اسلامیہ کا نشو و نما کس طور پر عمل میں آیا اور اس سے بھی زیادہ

اہمیت اس سوال کی ہے کہ اس نشو و نما کی نوعیت کیا رہی، کیوں کہ اس نوعیت سے ملتِ اسلامیہ کی داخلی ہیئت پر روشنی پڑتی ہے۔ آئندہ ابواب میں اسلام کی مذہبی تاریخ کا تفصیلی جائزہ لینے سے قبل ہم یہاں اس مسئلہ سے بحث کریں گے۔ پیغمبر اسلامؐ کی وفات سے کچھ زمانہ قبل اسلام کی سب سے اہم خصوصیت نمایاں طور پر نشو و نما پا چکی تھی یعنی امت مسلمہ کا قیام جس کے عقیدہ و ایمان کا عملی ظہور ان مختلف ادارہ جات میں ہوتا تھا جن کی پشت پناہ ایک منظم حکومت تھی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اس ساری تعمیر میں امت کا وجود زیادہ بنیادی اہمیت رکھتا تھا اور حکومت کی تنظیم یا دیگر ادارہ جات کی حیثیت اتنی بنیادی نہ تھی۔ امت کی حقیقت کیا ہے، وہ مشیت الہی کی حامل اوّل یعنی اوامر الٰہی یا شریعت (دیکھئے باب ششم) کی اطاعت گزار ہے، اور اس نے شعوری طور پر اس حیثیت کو قبول کیا ہے۔ وہ حکومتی تنظیم اور دوسرے اجتماعی اداروں کے ذریعہ اس فریضہ سے سبکدوش ہوتی ہے۔ شریعت امتِ مسلمہ کا دستور حیات ہے۔

یہ شریعت کا بنیادی دستور ہی تھا جس نے بیرون عرب اسلامی فتوحات کو ان کی مخصوص ہیئت عطا کی اور انہیں زمانہ ماقبل اسلام کے عربوں کی آئین ناشناس قبائلی توسیع سے ایک طرف اور دوسری طرف زمانہ مابعد میں وسط ایشیا کی منگول فتوحات سے متمیز کیا۔ امت کے یہ داخلی قوت اور بیرونی توسیع کے دور میں اس نے اپنے اصولوں پر استقامت کا جو مظاہرہ کیا، نیز ایک اعلیٰ تر اخلاقی نظام میں اس کا پختہ عقیدہ جس نے اس کی توسیعی جد و جہد کو ایک یکساں اخلاقی سطح پر قائم رکھا، یہ سب جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مثال اور تعلیمات کے فیوض تھے۔ یہ تمام امور عرب سے باہر اسلام کی توسیع میں معاون ثابت ہوئے اور جیسا کہ معلوم ہے یہ توسیع اتنی برق رفتار فتوحات کے ذریعہ عمل میں آئی کہ ایک صدی کے اندر اندر مسلمان دنیا کے ایک وسیع علاقہ پر چھا گئے جو مغرب میں اندلس سے لے کر وسط ایشیا سے گزرتا ہوا مشرق میں دریائے سندھ تک وسیع تھا۔ بعد میں اسی اخلاقی قوت کے نتیجہ میں مسلمانوں کی حکومتیں ان علاقوں میں مستحکم ہو گئیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بازنطینی اور ایرانی سلطنتوں کی داخلی کمزوریاں، ان کی مسلسل باہمی جنگ و پیکار اور ان کا روحانی اور اخلاقی جمود جو ان کو اندر سے گھن کی طرح کھا گیا تھا، یہ سب باتیں مسلمانوں کے خیرہ کن فاتحانہ اقدامات کی تیز رفتاری میں معاون ثابت ہوئیں۔ لیکن اسلامی فتوحات کی اس حیرت انگیز رفتار کی توجیہ صرف انھیں چند عوامل سے نہیں کی جاسکتی بلکہ اسلامی تحریک کے جاندار افکار و تصورات کی نوعیت کو بھی قرار واقعی

اہمیت دینی ضروری ہے۔ اس توسیع کی صحیح نوعیت کو ایک بڑی زبردست بحث و نزاع کا موضوع بنا لیا گیا ہے اور جو مسائل اس سے متعلق ہیں انھیں اسلام کے مغربی نقادوں نیز ایک حد تک خود زمانہ حال کے مسلمان اہلِ قلم کے معذرت خواہانہ لب ولہجہ نے بہت کچھ اُلجھا دیا ہے۔ یہ دعویٰ کرنا کہ اسلام تلوار کے زور سے پھیلا حقائق سے روگردانی کرنے کے مترادف ہے مگر یہ بھی ایک غلط بیانی ہوگی اگر ہم یہ کہیں اسلام کی اشاعت بالکل اسی طرح عمل میں آئی جیسے بدھ مت یا عیسائیت کی، باوجود اس امر کے کہ عیسائیت نے وقتاً فوقتاً اپنی اشاعت کے سلسلہ میں سیاسی طاقت کا استعمال کیا۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی مذہبی اور سیاسی تعمیر ہی میں وہ صور و عناصر مضمر تھے جو اس کی فوجی فتوحات کا باعث ہوئے۔ اگرچہ مسلمانوں نے اپنے مذہب کو تلوار کے زور سے نہیں پھیلایا لیکن یہ بالکل صحیح ہے کہ اسلام نے سیاسی طاقت کے حصول پر زور دیا کیوں کہ اس نے خود کو مشیت الٰہی کا مہبط قرار دیا تھا اور اس عالم میں مشیتِ الٰہی کی تکمیل کے لئے سیاسی نظام کو ذریعہ کے طور پر استعمال کرنا ضروری تھا۔ اس نقطۂ نظر سے اسلام اشتمالیت کے نظام سے مشابہ ہے مگر اس فرق کے ساتھ کہ اگرچہ اسلام لوگوں پر جبر و اکراہ کے ذریعہ اپنا عقیدہ نہیں ٹھونستا اس کے باوجود وہ سیاسی طاقت کے حصول پر اصرار کرتا ہے۔ اس حقیقت سے انکار کرنا اسلام کی تاریخ کو جھٹلانے اور اسلام کے ساتھ ناانصافی کرنے کے مترادف ہوگا۔ ہمارے نزدیک اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانوں کے مفتوحہ علاقوں میں جس سرعت کے ساتھ اسلامیت کے آثار و علائم پیدا ہوئے ان میں اس حقیقت کو بڑا دخل تھا مگر ساتھ ساتھ اسلام کے باطن میں مساوات اور انسانیت پروری کی جو خصوصیات موجود تھیں، انہوں نے بھی اسلامیت کی ترقی میں بڑا حصہ لیا۔

عرب سے باہر اسلامی سلطنت کی توسیع کے ساتھ مسلمانوں کو نظم و نسق اور قانون کے ایک نظام کی تفصیلات معین کرنی پڑیں۔ اس کام میں انہوں نے بازنطینی اور ایرانی ادارہ جات اور دیگر مقامی عناصر کو اسلامی نظام کے اندر سمو لیا۔ یہی نظام تھا (جس کے ارتقاء پر اس کتاب کے آئندہ ابواب میں تفصیلی بحث کی جائے گی) جس نے اسلامی تہذیب کو اس کی مخصوص ہیئت عطا کی اور جس کے ذریعہ اسلام کے بنیادی اخلاقی میلانات کا اظہار عمل میں لاتے ہوئے مسلمانوں کے نظام سلطنت کے لئے نہ صرف ایک حقیقی دستور وضع کیا گیا بلکہ مسلم ریاست و حکومت کے حدود عمل کا تعین کیا گیا۔ اس طرح اسلامی فتوحات کی ایک صدی کے اندر اندر مسلمانوں کو یہ موقعہ ملا کہ وہ اپنی مخصوص حیاتِ عقلی کو نشو ونما دیں۔ جس کے نتیجہ میں انہوں نے حدیث، فقہ اور تاریخ کے علوم کی بنیاد ڈالی جو خالصتہً عربی علوم تھے۔ یہ

سریع الرفتار عقلی ترقی جو عربی قرآن کے نظام تصورات اور سرزمین شام کی یونانی روایات کے تعامل سے پیدا ہوئی، انسان کی فکری تاریخ کا ایک حیرت انگیز باب ہے۔

مسلمانوں کی اس عقلی ترقی میں جن عوامل نے سہولت پیدا کی وہ یہ تھے کہ اولاً اسلامی سلطنت کا مرکز مدینہ سے دمشق میں منتقل ہو گیا۔ دوسرے خلفائے بنو امیہ نے اپنے دربار میں بعض عیسائی عربوں کو جو یونانی ثقافت کے علمبردار تھے اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا۔ مثلاً یحییٰ دمشقی (JOHN OF DAMASCUS)۔ لیکن اسی کے ساتھ دارالسلطنت کی منتقلی کے باعث ریاست اور مذہب کے تعلق کی نوعیت میں تدریجاً تبدیلی عمل میں آئی۔ اگرچہ یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ بنو امیہ کی سلطنت دریاست، لادینی ہو گئی، اور یہ کہ مذہب و ریاست میں مکمل علیحدگی واقع ہو گئی پھر بھی یہ حقیقت ناقابل انکار ہے کہ مسلمانوں کے مذہبی نشو و نما کے ساتھ ریاست کا وہ تعلق نہیں رہا جو اس سے پہلے کے دور میں تھا۔ خلفائے راشدین ایک مذہبی اور اخلاقی عظمت کے حامل تھے اور ان کے سیاسی فیصلے ہمیشہ کسی مذہبی مقصد کے تابع ہوا کرتے تھے، بنو امیہ زیادہ تر دنیوی حکمرانوں کی حیثیت رکھتے تھے جو سیاسی اقتدار کا استعمال تو ضرور کرتے تھے لیکن بڑی حد تک مذہبی وقار سے محروم تھے اگرچہ ان کی سلطنت کی ہیئت بنیادی طور پر اسلامی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خصوصی دینی علوم ریاست کے دائرہ سے نہ صرف خارج رہے بلکہ ایک حد تک ان میں اور ریاست کے درمیان کوئی توافق بھی قائم نہ ہو سکا اور مدینہ جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت کا مامن و مسکن تھا مذہبی نشو و ارتقا کا مرکز بھی رہا۔ (سنت پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے باب سوم)

اسلام اور بیرونی ثقافتی میلانات بالخصوص یونانیت اور یونان زدہ عیسائیت کے تعامل کا ایک اہم نتیجہ یہ ہوا کہ بعض کلامی مسائل نیز کلامی اخلاقیات کی نسبت مسلمانوں میں شدید اختلافات پھوٹ پڑے۔ بہت سی ملحدانہ تحریکیں پیدا ہوئیں اور اسلام کے ابتدائی دور میں ہی بعض نئے مذہبی فرقے معرض وجود میں آگئے۔ ان حالات نے ایک طرف، اور دوسری طرف غیر عرب مسلمانوں اور بالخصوص ایرانیوں کو بنو امیہ کی حکومت سے جو عناد پیدا ہو گیا تھا اس نے دوسری طرف کچھ ایسے اسباب جمع کر دیئے جن کے نتیجہ میں بالآخر ۷۵۰ء میں اموی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور بنو امیہ کی جگہ ایرانیوں کی معاونت سے بنو عباس برسر اقتدار آگئے۔ بنو امیہ کے دور میں مسلمانوں کے مذہبی علوم کا آغاز ہو چکا تھا نیز بعض ملحدانہ تحریکات بھی پیدا ہوئی تھیں لیکن ان علوم اسلامی کا مکمل نشو و ارتقا، جو علماء و فقہاء کے دائرہ سے باہر تھے اس

حکومت کے خاتمہ کے بعد عمل میں آیا۔

عباسی خلافت کے تحت دو ایسے مظاہر رونما ہوئے جو باہم متوافق نہ تھے اور ایک جانی بوجھی حکمت عملی کا نتیجہ تھے۔ ایک طرف تو عباسیوں نے علماء کے مطالبات کی پذیرائی کی جو بنو امیہ کے زمانۂ اقتدار میں غیر مطمئن تھے اور اپنی ریاستی تنظیم کے ذریعہ ان کے مذہبی افکار و آراء کو عملی جامہ پہنایا اور اس طرح اس خلیج کو پاٹ دیا، جس نے اموی ریاست اور مذہب میں بڑی حد تک علیحدگی پیدا کر دی تھی، اور دوسری طرف انہوں نے یونانی فلسفہ، طب اور سائنس کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرنے والے مترجمین کی سرکاری سرپرستی کر کے اسلام کی علمی بیداری کی تحریک کو فروغ دیا۔ چنانچہ اس مقصد سے مامون نے ایک بیت الحکمت کی بنا ڈالی۔ ان سرگرمیوں کے نتیجہ میں جو خالص عقلیت پیدا ہوئی اس کا ردِ عمل اسلام پر ہونا لازمی تھا۔ چنانچہ معتزلہ کی مشہور مذہبی تحریک اسی ردِ عمل کی پیداوار تھی۔

عباسیوں کے تحت جن کے اعلیٰ سرکاری عہدہ داروں کا تعلق ایران کے تعلیم یافتہ طبقہ سے تھا، ایرانیوں کا قومی شعور از سرِ نو بیدار ہو گیا۔ عربوں اور ایرانیوں کے درمیان ایک بڑا طویل اور تلخ علمی مجادلہ شروع ہوا جس میں ہر فریق اپنے روحانی، علمی اور ثقافتی تفوّق کا دعویدار تھا۔ ایرانی تہذیب و ثقافت کے طرفدار شعوبیہ (یعنی قوم پرست) کہلائے۔ ان کی سرگرمیوں کی حمایت و سرپرستی عباسی حکومت کے اعلیٰ عہدہ دار کیا کرتے تھے۔ چوتھی/دسویں صدی اور پانچویں/گیارھویں صدی کے دوران فارسی زبان نے ادبی اظہارِ خیال کے وسیلہ کی حیثیت سے پھر اپنا سابقہ مقام حاصل کر لیا اور ایران کی قومی امنگوں کی تسکین کا سرو سامان مہیا کیا اگرچہ مذہب اور عقلیات کے شعبہ میں عربی زبان کا استعمال جاری رہا۔

بیرونی ثقافتوں نے عربوں کی ذہنی حرکت میں جو حصہ لیا تھا اس کے نتائج دوسری تا چوتھی/آٹھویں تا دسویں صدی میں ظاہر ہوئے جب کہ مسلمانوں نے ایک شاندار مذہبی، علمی اور مادی ثقافت پیدا کی۔ یہی زمانہ تھا جب کہ مسلمانوں نے ایک عظیم الشان اور پُر ثروت تجارت اور صنعت و حرفت بھی قائم کی اور تاریخ میں پہلی مرتبہ سائنسی مہارت کو انسان کی مادی ترقی کے لئے استعمال کیا اور اسے عملی اغراض کی خدمت میں لگایا۔ عربوں کے مخصوص علوم یعنی تاریخ اور ادب میں اتنی زبردست وسعت پیدا ہو گئی کہ عمومی تاریخ، جغرافیہ اور خالص ادبی تصانیف بھی ان کے زمرہ میں داخل ہو گئیں۔ معروضی

تاریخ نے جس میں تاریخ مذاہب بھی شامل ہے حیرت انگیز ترقی کی۔ مسلمان ایسے مشکل علمی کام بھی سرانجام دینے لگے جیسے کہ غیر اسلامی ادیان کا غیر متعصبانہ مطالعہ، یہاں تک کہ مشہور مورخ البیرونی اپنی کتاب الہند کے مقدمہ میں اس امر کی شکایت کرتا ہے کہ جب کہ ایک طرف مسلمانوں نے یہودیت اور عیسائیت جیسے مذاہب پر بے لاگ کتابیں لکھی ہیں، انہوں نے ہندومت کا اب تک کوئی مطالعہ نہیں کیا اور اس وجہ سے وہ اس کام کو اپنے ذمہ لے رہا ہے۔ مسلمان جغرافیہ کے علم میں بھی گوئے سبقت لے گئے اور مسلمانوں نے اس شعبہ میں جو کام کیا اگرچہ اب دورِ جدید میں اس کی قدر وقیمت کا احساس کیا جانے لگا ہے لیکن انہوں نے جغرافیہ کے علم میں جس اپج اور مہم جوئی کا ثبوت دیا ابھی تک اس کا صحیح اندازہ نہیں کیا گیا ہے۔ تاریخ کا پہلا معاشرتی اور ثقافتی مطالعہ بھی ایک مشہور و معروف مسلمان مورخ یعنی ابن خلدون نے کیا، اس نے تاریخ عالم میں پہلی بار فطری تاریخی قوتوں کے عمل کا جائزہ لینے کی کوشش کی۔

یہ ساری ترقیاں مذہبی عقلیت پر لازماً اثر انداز ہوئیں۔ چنانچہ دوسری/آٹھویں اور تیسری/نویں صدیوں میں معتزلی تحریک نے تیزی سے ترقی کی اور اپنے پورے شباب کو پہنچ گئی۔ معتزلی تحریک پر ہم اس کتاب کے کسی آئندہ باب میں بحث کریں گے۔ لیکن یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ یہ تحریک یونانی عقلیت سے متاثر تھی اور اس وجہ سے اس نے اسلام کی مذہبی تاریخ میں پہلا بڑا مناقشہ پیدا کیا۔ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے رہنماؤں کو جو قدیم روایات کے حامل تھے پہلے پہل معتزلی عقلیت کی تحریک کے مقابلہ میں پسپا ہونا پڑا کیوں کہ خلیفہ مامون نے معتزلی عقائد کو تقریباً ایک سرکاری مذہب بنا دیا لیکن کچھ زمانہ بعد سیاسی اثر و رسوخ حاصل کر کے نیز یونانی جدلیات کے طریقِ استدلال کو اپنا کر راسخ العقیدہ گروہ نے معتزلہ کے مقابلہ میں کامیابی حاصل کر لی۔ رفتہ رفتہ راسخ العقیدہ علماء نے ساری تعلیم کو اپنے ہاتھوں میں لے لیا اور تعلیم کا نصاب اس طرح مرتب کیا جس سے ان کے علمی اور مذہبی نصب العین کی تکمیل ہو سکے۔ اور پھر اس نصاب کو کامیاب طریقہ سے نافذ کیا۔

راسخ العقیدہ علماء نے جو طریقِ تعلیم جاری کیا وہ اس قدر مؤثر ثابت ہوا کہ مذہبی عقلیت کی تحریک اس کے سامنے ماند پڑ گئی اور اس تحریک کی عضوی وحدت کا شیرازہ بکھر گیا، اگرچہ چوتھی تا چھٹی صدی/دسویں تا بارہویں صدی کے ممتاز فلاسفر اسلام کی فکر میں یہ تحریک از سرِ نو ظہور میں آئی اور اس نے راسخ العقیدہ علماء کی علمی روایات کو بھی ایک حد تک متاثر کیا۔ اس نئے تصادم کے زیرِ اثر علماء نے

اپنے نظامِ تعلیم میں عقلیت کے لیے تھوڑی بہت گنجائش پیدا کی لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا ایک باقاعدہ اور منظم عقلی فلسفہ اور دیگر علوم کی نشو و نما کی تمام راہیں مسدود ہو گئیں۔

اسلامی مدارس میں جو تعلیم دی جاتی تھی اس میں لچک بھی کم تھی اور اس کا دائرہ بھی بہت محدود تھا زمانہ مابعد میں مسلمانوں پر جو عقلی جمود طاری ہوا، اس کی زیادہ تر ذمہ داری اسی طرزِ تعلیم پر تھی۔ علمائے ان علوم کے بارے میں جو دین سے خصوصی طور پر غیر متعلق تھے ایک ایسا رویہ اختیار کیا وہ بھی افسوسناک تھا، کیوں کہ اس سے تحقیق و جستجو کا مادہ ختم ہو گیا اور اس کے نتیجہ میں ایجابی علم کی نشو و نما کا سلسلہ بھی رک گیا۔ اس کے باوجود علماء نے اپنے طرزِ تعلیم کے باعث مسلمانوں میں ایک ذہنی یکسانیت پیدا کرنے میں کامیابی حاصل کی، اور مسلمانوں کے ملی شیرازہ کو مجتمع رکھا جو بجائے خود ان کا ایک حیرت انگیز کارنامہ ہے۔ اس سارے نظام کا محور اسلام کا فقہی نظام تھا جس کی تائید و حمایت کے لئے مسلمانوں کا علم کلام موجود تھا۔ اسلام کا فقہی نظام اپنی جامعیت کے لحاظ سے بے مثال تھا، یہی وجہ تھی کہ وہ مسلمانوں کی زندگی کے تمام ظواہر پر حاوی تھا اور یہی نظام تھا جس سے اسلامی اتحاد کو قائم رکھنے میں بڑی مدد ملی حالاں کہ قرونِ وسطیٰ میں جو ممالک اسلام کے زیرِ نگیں آئے ان کی ثقافتوں میں بڑا زبردست اختلاف موجود تھا۔ چوں کہ اسلام کا فقہی نظام زندگی کے تمام پہلوؤں اور انفرادی، اجتماعی اور سیاسی طرزِ عمل پر حاوی تھا، اس نے ایک ایسے دور میں مسلمانوں کی معاشرتی وحدت کو قائم رکھا جب منگولوں کے وحشیانہ حملوں کے بعد جنہوں نے ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء میں بغداد کو تاراج کیا مسلمانوں کی سیاسی وحدت پارہ پارہ ہو چکی تھی۔

علماء کے نظام اور بالخصوص اسلامی فقہ کی نشو و نما نیز مسلم معاشرہ میں اس نے جو مرتبہ حاصل کر لیا تھا ان سب امور نے بالآخر اسلام میں ایک ایسا مناقشہ پیدا کیا جو اس مناقشہ سے بدرجہا زیادہ دور رس تھا جو یونانی فکر سے متاثرہ عقلیت نے مسلمانوں میں پیدا کیا تھا۔ یہ مناقشہ تصوف کے ظہور کے نتیجہ کے طور پر برپا ہوا جس کی ابتداء عراق اور ایران کے ثقافتی مرکزوں میں دوسری / آٹھویں صدی اور تیسری / نویں صدی میں ہوئی اور جس کا مقصد یہ تھا کہ وجد و سرمستی کے ذریعہ اسلامی روحانیت کا جذبہ بیدار کیا جائے۔ ابتداءً تصوف کی تحریک کا نصب العین صرف اخلاقی بیداری اور تزکیۂ نفوس تک محدود تھا اور یہ سیاسی حکمرانوں کی دنیاداری اور فقہی موشگافیوں کے پھیلتے ہوئے اثر کے خلاف ایک صدائے احتجاج تھی لیکن جلد ہی اس نے ذاتِ الٰہی کے ساتھ رابطہ پیدا کرنے کو اپنی کوششوں کا محور بنا لیا۔ چوتھی / دسویں صدی

تک صوفی تحریک صرف شہروں تک محدود رہی۔ اس زمانہ تک وہ روحانیت کی ایک انفرادی اور مخصوص شکل تھی جو اگرچہ حقیقی اور اصلی اسلام کے مزاج سے میل نہیں کھاتی تھی لیکن پھر بھی انسانی روح کے تصفیہ اور جلا کے ایک ایسے انداز کی مظہر تھی، جسے اسلام کے چوکھٹے میں جگہ دی جا سکتی تھی۔ لیکن پانچویں/ گیارہویں صدی کے دوران عالم اسلام کے اندر بعض ایسی تبدیلیاں ظہور میں آئیں جنھوں نے تصوف کی نوعیت میں بڑا زبردست انقلاب پیدا کر کے اسے ایک عوامی مذہب بنا دیا۔ اس طرح روحانیت کی اس نئی شکل اور علماء کے مزاج اور طریق کار کے درمیان جو فرق و اختلاف موجود تھا اس میں مزید شدت پیدا ہوگئی۔

جب بغداد کی اسلامی مرکزیت کمزور ہوگئی تو دسویں/ سولہویں صدی اور گیارہویں/ سترہویں صدی کے دوران شمالی افریقہ میں بدوی قبائلیت پھر سے زور پکڑنے لگی اور وسطی ایشیا کے وحشی ترکی قبائل مرکز اسلام پر چھا گئے۔ یہ ترکی قبائل علماء کی سرگرمیوں کے نتیجہ میں اسلام نہیں لائے تھے جیسا کہ عراق، ایران اور مصر میں ہوا تھا جہاں کی آبادی علماء کی کوششوں سے مسلمان ہوئی تھی بلکہ ترکی قبائل صوفیوں کی کوشش سے مسلمان ہوئے تھے۔ ان ترکی نومسلموں کی ذہنی سطح اور روحانی حالت کے مدنظر نیز ان کی قبائلی بدویت اور خشونت کا ازالہ کرنے کی غرض سے انہیں اسلام صوفیانہ رنگ و پیرہن میں پیش کیا گیا۔ راسخ العقیدہ علماء کے اسلام کو انہوں نے صرف ایک ظاہری علامت کے طور پر قبول کیا تھا لیکن ان کی زندگیوں پر اس روحانیت کا گہرا اثر تھا جس نے تصوف کو شہری آبادیوں کے ایک چیدہ گروہ کے طریق زندگی کی بجائے صوفیوں کے وسیع سلسلوں میں بدل دیا تھا۔ اس کے بعد سے ہندوستان، وسطی ایشیا، اناطولیہ اور افریقہ میں انہیں صوفی سلسلوں کے ذریعہ اسلام کی اشاعت عمل میں آئی۔ اور ان تمام علاقوں میں صوفیاء نے اس روحانی ماحول کے ساتھ مصالحت کا راستہ اختیار کیا جو اس وقت وہاں موجود تھا۔ چنانچہ علماء کے سامنے یہ ایک نیا مسئلہ پیدا ہوگیا کہ اس مناقشہ کو کس طرح رفع کیا جائے جو ان کے راسخ العقیدہ نظام اور تصوف کے مابین برپا ہوگیا تھا جس نے ایک عوامی مذہب کی صورت اختیار کر لی تھی۔

اسلام میں تصوف کے داخلہ کے ساتھ ہی ان علاقوں میں بھی اس کی اشاعت شروع ہوگئی، جہاں دوسری/ آٹھویں صدی تک اسلام کی شعاعیں نہیں پہنچ سکی تھیں۔ امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) نے اپنی زبردست تصانیف اور شخصیت کے ذریعہ راسخ العقیدہ علماء اور تصوف کے مابین جو مصالحت

پیدا کی تھی اس کی وجہ سے امتِ مسلمہ میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی۔ خود راسخ العقیدہ علماء میں ایک نئی بیداری اور نئی قوت پیدا ہوگئی، باطنیت کی تحریک جو اہم محدانہ اور انتشار پسند فرقہ کی صورت میں رونما ہوئی تھی پسپا ہونے لگی۔ شیعیت کے ماننے والوں کی تعداد بھی کم ہوگئی۔ دوسری طرف کئی وسیع علاقوں میں جہاں اب تک کسی الہامی مذہب کی آواز نہیں پہنچی تھی یا جہاں کی آبادی نیم عیسائی تھی اب اسلام زور شور سے پھیلنے لگا۔ تصوف اور راسخ العقیدہ علماء کے دینی افکار کے مناقشہ کے آثار چڑھاؤ کی تفصیلی بحث اس کتاب کے آئندہ ابواب میں شامل ہے۔

خلافتِ بغداد کی سیاسی مرکزیت کی کمزوری کے ساتھ ساتھ نیم خود مختار امراء اور سلاطین کا دَور شروع ہوگیا اور یہی وہ دَور تھا جب کہ تصوّف ایک ایسے مظہر کی حیثیت سے نشوونما پانے لگا جو ہر جگہ حاضر د موجود تھا۔ ترک سلاطین اگرچہ سطحی طور پر راسخ العقیدہ علماء کے ساتھ لطف و مروّت سے پیش آتے تھے لیکن ان کی وفاداری اور احترام کے اصل مرجع صوفی شیوخ تھے، عمومی طور پر اس دَور سے اسلام کی اشاعت صوفیاء کے ذریعہ عمل میں آئی جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں لیکن مسلم سلطنتیں دینی عقائد اور قانونی ضوابط کے اسی ڈھانچہ میں رہ کر کام کرتی تھیں جسے راسخ العقیدہ علماء نے تیار کیا تھا۔ دسویں صدی/سولھویں صدی تک دو بڑی طاقت ور اور متمرکز سلطنتیں یعنی سلطنت عثمانیہ ترکی میں اور سلطنت مغلیہ ہندوستان میں قیام پذیر ہو چکی تھیں۔ ان سلطنتوں کا نظم و نسق نہایت مہارت یافتہ، اور اس کی کارکردگی نہایت موثر تھی، جس کے باعث انہوں نے امتِ مسلمہ کو ایک نیا استحکام بخشا۔ اس ماحول میں ایک نئی اسلامی ثقافت کو فروغ ہوا۔ جسے ایرانی اسلامی ثقافت کہا جا سکتا ہے۔ خود ایران میں دولتِ صفویہ کا قیام عمل میں آیا۔ لیکن اس کی وجہ سے ایران ثقافتی اور مذہبی اعتبار سے باقی اسلامی دنیا سے کٹ گیا۔ کیوں کہ صفوی حکمرانوں نے اولاً دوسری مسلمان حکومتوں کے ساتھ مخاصمانہ رویہ اختیار کیا، اور دوئم اُنہوں نے شیعہ مذہب کو ایران کا سرکاری مذہب بنا دیا۔ اگرچہ اس نئی ثقافت کا بیرونی ڈھانچہ راسخ العقیدہ علماء کی فقہ پر مبنی تھا لیکن اس کے محتویات اسلامی ایرانی فنونِ لطیفہ اور شاعری سے مرکب تھے اور ایک حریت پسندانہ رجحان کی نمائندگی کرتے تھے جس میں تصوّف کے افکار کا گہرا اثر تھا اور جو مسلمانوں کی کلاسکی ثقافت کا شعوری طور پر مخالف تھا۔ یہ نئی ثقافت سلطنتِ مغلیہ اور سلاطین ترکی کے دربار دں میں اس وقت تک فروغ پاتی رہی جب تک کہ اس کا تصادم مغرب کے فکری

رجحانات اور سیاسی قوت سے نہیں ہوا۔

بارہویں/اٹھارہویں صدی کے دوران سلطنتِ مغلیہ اور سلطنت عثمانیہ دونوں پر یکساں زوال طاری رہا۔ ہندوستان میں مغل سلطنت کی جگہ برطانوی قوت کا عمل دخل ہو گیا لیکن سلاطین عثمانی نے مغرب کے حربی طریقوں کو مستعار لے کر اور دیگر اصلاحات کے ذریعہ اپنی رو بہ زوال طاقت کو مکمل انحلال سے بچا لیا یہاں تک کہ پہلی جنگِ عظیم میں انہیں شکست اُٹھانی پڑی۔ انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے ابتدائی دَور میں عالم اسلام پر انتشار طاری رہا۔ لیکن ایک معاشرتی اور مذہبی قوت کی حیثیت سے اسلام نہ صرف زندہ رہا بلکہ اس میں بیداری اور نہضت کی ایک نئی لہر دوڑ گئی، جو زمانہ ماضی کی طرح اس کی سیاسی بحالی میں بھی معاون ثابت ہوئی۔ لیکن اس کی انفرادیت اور تہذیب و ثقافت پر عہد جدید کی قوتوں کا اثر پڑ رہا ہے اور مسلم معاشرہ ابھی تک ایک عبوری دَور سے گزر رہا ہے۔

ساتویں/تیرہویں صدی اور آٹھویں/چودہویں صدی میں زیادہ تر عرب سوداگروں کے باعث اسلام مجمع الجزائر ملایا میں پھیلنے لگا۔ پھر اس کے بعد جاوا اور سماٹرا میں پُرامن ذرائع سے اسلام کی اشاعت عمل میں آنے لگی یہاں تک کہ بالآخر جزیرہ نمائے ملایا پر بھی اسلام کی شعاعیں ضو افگن ہو گئیں۔ لیکن اس علاقہ میں اسلام کا اثر ابھی پورے طور پر راسخ بھی نہیں ہوا تھا اور مسلمان حکومتیں اپنے پیروں پر کھڑی بھی نہ ہوئی تھیں کہ وہاں مغربی یورپ کی اقوام کا فوجی اور انتظامی تسلط ہو گیا۔ اس لئے انڈونیشیا میں اسلام سماج اور ثقافت کی صرف بالائی سطح کو متاثر کرنے میں کامیاب رہا جب کہ ان کی نچلی سطح ابھی تک بعض اہم پہلوؤں سے مشرکانہ رسوم و عقائد پر قائم ہے۔ لیکن موجودہ صدی میں پہلے مشرق وسطیٰ اور پھر جزیرہ نمائے عرب سے بعض اسلامی اثرات انڈونیشیا میں داخل ہوئے اور ان کے نتیجہ میں راسخ العقیدہ علماء کے مختلف گروہ پیدا ہو گئے جو متحرک بھی ہیں اور فعال بھی۔ اس طرح انڈونیشی سماج کی اندرونی گہرائیوں تک اسلام کا اثر سرایت کرتا جا رہا ہے۔

چین میں اسلام کی اشاعت کب اور کس طرح عمل میں آئی، اس کے بارے میں کوئی یقینی بات نہیں کہی جا سکتی ہے لیکن اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ منگول حکمرانوں کے عہد میں اسلام کو چین میں استحکام نصیب ہوا اگرچہ چینیوں کا دعویٰ یہ ہے کہ اسلام اپنی تاریخ کے ابتدائی دَور ہی میں چین کی سرحدات میں داخل ہو چکا تھا۔ اس سوال کا تصفیہ کرنے کے لئے چینی تاریخ کے مصادر کا گہرا مطالعہ کرنا ہوگا نیز چین کے مسلم معاشرہ کے ارتقاء کا

تجزیہ بھی کرنا پڑے گا۔ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ وسطی ایشیا اور اناطولیہ میں اسلام کی اشاعت صوفی تحریک کے ذریعہ عمل میں آئی۔ افریقہ میں صحرائے اعظم کے جنوب میں اسلام کا داخلہ کیوں کر عمل میں آیا، اس کے بارے میں ابھی تک کوئی باقاعدہ اور جامع تحقیقات نہیں کی گئی۔ جہاں تک مشرقی افریقہ کا تعلق ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب تک غلاموں کی تجارت کا سلسلہ جاری رہا مشرقی افریقہ میں اسلام کوئی قابلِ ذکر ترقی نہ کر سکا لیکن جوں ہی غلامی کو ممنوع قرار دیا گیا اندرونِ ملک مسلمانوں کی تبلیغی سرگرمیاں تیز ہو گئیں۔

افریقہ میں اسلام کی اشاعت کی ایک بڑی خصوصیت یہ رہی ہے کہ صوفی تبلیغی جدوجہد اور راسخ العقیدہ علما کے تصورِ جہاد نے مل کر ایک ساتھ کام کیا ہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی افریقی معاشرہ قبائلی بنیادوں پر استوار تھا۔ زمانۂ حال میں عیسائی تبلیغی سرگرمیوں کے باوجود اسلام سیاہ فام افریقیوں میں تیزی کے ساتھ پھیل رہا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ افریقی عوام میں مغرب کی سیاسی بالادستی کے خلاف ایک عام جذبۂ نفرت پایا جاتا ہے۔ جنوبی افریقہ میں بھی مسلمان خاصی تعداد میں موجود ہیں مگر یہ وہ لوگ ہیں جو ذیلی برّاعظم پاک و ہند سے ترکِ وطن کر کے یہاں آ بسے ہیں لیکن یوں بھی یہاں کی افریقی آبادی میں اسلام کی اشاعت عمل میں آ رہی ہے جس کی وجہ زیادہ تر جنوبی افریقہ کی سفید فام حکومت کی نسلی امتیاز کی پالیسی ہے۔ مشرقی یورپ کے ممالک میں بھی مسلمانوں کی معتد بہ آبادیاں پائی جاتی ہیں۔ مغربی یورپ اور امریکہ میں بہت سے مسلمان باہر سے آ کر بس گئے اور بعض سفید فام یورپی اور امریکی باشندے بھی تبدیلیٔ مذہب کے نتیجہ میں مسلمان ہو چکے ہیں اور اب ان کی تعداد بڑھ رہی ہے۔ گذشتہ چند سال سے ممالکِ متحدہ امریکہ میں مسلمان حبشی النسل افراد کی آبادی بڑھتی جا رہی ہے۔ یہ لوگ اپنا قدیم مذہب ترک کر کے مسلمان ہو رہے ہیں اور "سیاہ فام مسلمانوں" کے نام سے معروف ہیں۔ اگرچہ سیاہ فام امریکیوں میں اسلام کی اشاعت کا ایک بڑا سبب ان لوگوں کے سماجی اور سیاسی حالات ہیں جن کے خلاف ان کا یہ ردّعمل بالکل قدرتی ہے لیکن خود افریقہ کے سیاہ فام باشندوں میں اسلام کی اشاعت کا بھی اس میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے۔

مغربی تعلیم اور مغربی افکار کا اسلامی ممالک کی روایتی ثقافت پر کیا ردّعمل ہوا، اور اس ردّعمل کے کیا نتائج ہوئے، اس پر ہم اس کتاب کے آخری دو ابواب میں بحث کریں گے۔ یہاں اس امر کی

نشان دہی کرنی ضروری ہے کہ مغرب کے سیاسی تسلط سے نجات حاصل کرنے کے بعد اسلامی ممالک میں ریاستی سطح پر مشترکہ معاشی، ثقافتی اور سیاسی اقدامات کی کامیابی کے لئے علاقہ واری تنظیمات قائم کرنے کا رجحان پیدا ہو گیا۔ مشرق وسطی کے عرب ممالک اگرچہ اب تک کوئی باہمی اتحاد قائم نہیں کر سکے لیکن ان میں اغراض و مقاصد کے اشتراک کا احساس پیدا ہو گیا ہے جو ممکن ہے نتیجہ خیز ثابت ہو۔ اگرچہ اسرائیلی مملکت کے وجود سے اس رجحان کو تقویت مل رہی ہے لیکن درحقیقت یہ رجحان عرب ممالک کے داخلی حالات اور تقاضوں سے ابھرا ہے۔ استنبول کا حالیہ معاہدہ (جون ۱۹۶۴ء) جو پاکستان، ایران اور ترکی کے مابین طے پایا ہے اور جو عرف عام میں "علاقہ واری تعاون برائے ترقی" کے نام سے مشہور ہے، اس مقصد کی جانب ایک اہم قدم ہے۔ آئندہ چند برسوں میں اس قسم کی اور علاقہ واری تنظیمیں قائم ہو سکتی ہیں۔ روئے زمین کے تمام مسلمانوں میں ایک متحدہ عالم اسلام کے قیام کی زبردست خواہش پائی جاتی ہے۔ یہ صرف مستقبل بتا سکے گا کہ اس قسم کا اتحاد ممکن ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اس کی صورت کیا ہو گی۔ لیکن اگر یہ اتحاد وقوع پذیر ہو گیا تو ظاہر ہے کہ ساری دنیا کے لئے اس کی بڑی اہمیت ہو گی۔

نوٹ	دنیا کی کل مسلم آبادی
خود مختار مسلم ممالک	۳۸۰۸۴۶۰۰۰
غیر مسلم حکومتوں کے تحت مسلمان اکثریت	۱۸۲۲۱۴۰۰۰
مسلمان اقلیتیں	۳۰۹۲۶۰۰۰
کل آبادی	۵۹۳۹۸۶۰۰۰

اس مرقعہ میں سب سے زیادہ دلچسپ عامل چینی مسلمانوں کی تعداد ہے۔ اپنی تصنیف علاقات العرب والصین (قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۰ء) میں بدر الدین الصینی نے دعویٰ کیا ہے کہ چینی مسلمان چین کی کل آبادی کا دسواں حصہ ہیں۔ بانڈنگ کانفرنس میں چین کے وزیر اعظم مسٹر چواین لائی نے بیان کیا کہ چینی مسلمانوں کی تعداد چین کی کل آبادی کی بارہ فی صد ہے اور اس لئے ان کی آبادی ہندوستانی مسلمانوں کی آبادی سے زیادہ ہے لیکن چین میں سرکاری طور پر جو مردم شماری ہوئی ہے اس کے پیش کردہ اعداد و شمار سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی کل آبادی ایک کروڑ ہے لیکن یہاں یہ بات بتا دینی ضروری ہے کہ چونکہ کمیونسٹ چین میں آبادی کی تقسیم کے سلسلہ میں مذہب کا لحاظ نہیں کیا جاتا ہے اور آبادی کی تقسیم قبائلی بنیادوں پر کی جاتی ہے اس لئے صرف انہیں قبیلوں کو مسلمان قرار دیا گیا ہے جن کی آبادی صد فی صد مسلمان ہے۔ اس میں ہوئی قبائل خاص طور پر شامل ہیں کیوں کہ ان کی ساری آبادی مسلمان ہے۔

تشکیل قوانین اسلامی کے تاریخی مراحل

مفتی امجد العلی، ادارہ تحقیقات اسلامی

کتاب "مجموعہ قوانین اسلامی" شائع کردہ ادارہ تحقیقات اسلامی پر ماہنامہ "بینات" کراچی کے نومبر ۱۹۶۶ء کے شمارے میں تبصرہ کیا گیا تھا، جس میں بعض فقہی بحثیں اٹھائی گئی تھیں۔ مضامین کے اس سلسلے میں جو فکر و نظر میں قسط وار شائع کیا جا رہا ہے۔ ان فقہی بحثوں کو عہد رسالت سے لے کر اس وقت تک مسلمانوں کے ہاں جس طرح تشکیلِ قوانین کا عمل رہا، اس کے تاریخی پس منظر میں پیش کیا گیا ہے۔ ان مضامین کی اپنی ایک مستقل حیثیت ہے، اور امید ہے انہیں اسی نظر سے دیکھا جائے گا۔ (مدیر)

عہد رسالت میں چونکہ بذاتِ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس عالم میں تشریف فرما تھے اور آپ پر وحی جلی اور خفی کا نزول ہو رہا تھا اس لئے احکام الٰہیہ شرعیہ کے لئے مسلمانوں کو کوئی دشواری پیش نہ آتی جب کبھی کوئی واقعہ پیش آتا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بارے میں فیصلہ فرما دیتے۔ تمام عبادات و معاملات میں صحابۂ کرام کا مرجع جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک تھی۔ صحابہ کے درمیان جب بھی کسی معاملے میں اختلاف ہوتا تو وہ بلا واسطہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع فرمالیتے۔ چنانچہ عہد رسالت میں فقہ و اصول فقہ اور ان کے مدارج کی تدوین کی ضرورت پیش آئی نہ ان کی تدوین ہوئی۔ شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف (مطبوعہ مصر ۱۳۲۷ھ صـ۲) پر فرماتے ہیں:

اعلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن الفقہ فی زمانہ الشریف مدوناً

ولم یکن البحث فی الاحکام یومئذ مثل بحث ھٰؤلاء الفقہاء حیث یبینون باقصی جھدھم الارکان والشروط والاداب کل شئی ممتازا عن الآخر بدلیلہ اما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان یتوضأ فیری الصحابۃ وضوءہ فیاخذہ من غیر ان یبین ھذا رکن وذلک ادب، وکان یصلی فیرون صلاتہ فیصلون کما راؤہ یصلی وحج فرمق الناس حجہ فعلوا کما فعل وھذا کان غالب حالہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبین ان فرض الوضوء ستۃ او اربعۃ ولم یفرض انہ یحتمل ان یتوضأ انسان بغیر موالاۃ حتی یحکم علیہ بالصحۃ والفساد الا ما شاء اللہ وقلما کانوا یسئلونہ عن ھذہ الاشیاء۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں فقہ مدوّن نہ تھی اور فقہاء جس طرح بحث احکام میں کرتے ہیں اس طرح کی بحث کا وجود بھی نہ تھا۔ یہ حضرات اپنی انتہائی کوشش سے یہ متعین کرتے ہیں کہ کون امور ارکان ہیں اور کون شروط و آداب تاکہ ہر ایک اپنی دلیل کے ساتھ دوسرے سے ممتاز معلوم ہو۔ لیکن رسول اللہ صلعم کے عہد میں صرف اتنا تھا کہ آپؐ وضو فرماتے اور صحابہ آپؐ کے طریقہ وضو کو دیکھ کر وہی طریقے اختیار کر لیتے، اس سے قطع نظر کہ وضو کا رکن و ادب کون امور ہیں۔ چنانچہ آپؐ کی نماز دیکھ کر نماز پڑھتے۔ آپؐ کا حج دیکھ کر حج کرتے۔ جس طرح کہ آنحضرتؐ نے کیا ہوتا، اسی طرح کر لیتے اور آپؐ کے اکثر حالات یہی تھے۔ حضور انور نے یہ نہیں بیان فرمایا کہ وضو کے فرض چھ یا چار ہیں اور نہ یہ کہ پے درپے وضو کرنا چاہیئے اس کے بغیر وضو صحیح نہ ہوگا، فاسد ہوگا۔ شاذ ہی کبھی ایسا ہوجاتا ہو۔ اور صحابہ رضؓ بھی ان باتوں کو بہت کم معلوم کرتے۔

نیز علامہ ابن خلدون اپنے مقدمہ تاریخ صد۴۵۲ مطبوعہ مصر ۱۳۱۱ھ میں لکھتے ہیں :۔

فعلی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانت الاحکام تتلقی مما یوحی الیہ من القرآن ویبینہ بقولہ وفعلہ بخطاب شفاھی لا یحتاج الی نقل ولا الی نظر وقیاس۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام وحیٔ قرآنی کے ذریعہ حاصل کر لئے جاتے تھے اور آنحضرت صلعم اپنے قول اور فعل سے بالمشافہ خطاب کے ساتھ تشفی فرما دیتے۔ نقل، نظر اور قیاس کی ضرورت نہ پڑتی تھی۔

غرض عہد رسالت میں صحابہ کرام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادات و فتاویٰ و معاملات میں سے جتنا بھی کچھ دیکھا یا سُنا، اسے محفوظ کر لیا اور اپنی عقل و درایت و معرفت لسانی سے قرائن حالیہ و مقالیہ سے کوئی وجہ متعین کر لی اور بعض امور کو انھوں نے استحباب پر بعض کو وجوب پر بعض کو اباحت پر اور بعض

کو دیگر درجات پر محمول کر لیا۔ صحابہ کرام کا یہ عمل کسی طریق استدلال پر مبنی نہ تھا بلکہ یہ اطمینانِ قلبی اور ممارستہ کلامِ عربی پر مبنی تھا۔ شاہ صاحب نے انصاف کے صہ۳ پر فرمایا ہے:

فرأى كل صحابى ما يسره الله له من عباداته وفتاواه واقضيته فحفظها وعقلها وعرف لكل شيئ وجهاً من قبل حفوف القرائن به فحمل بعضها على الاباحة وبعضها على الاستحباب وبعضها على النسخ لامارات وقرائن كانت كافية عنده ولم يكن العمدة عندهم الا وجدان الاطمينان والثلج من غير التفات الى طرق الاستدلال كما ترى الاعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم وتثلج صدورهم بالتصريح والتلويح والايماء من حيث لا يشعرون۔

ہر صحابی حسب توفیق خداوندی آنحضرت صلعم کی عبادات و فتاویٰ اور فیصلہ جات کو دیکھتا اور ان کو محفوظ کر کے قرائن کے ذریعہ اپنے طور پر سمجھ لیتا چنانچہ بعض امور اباحت پر محمول کر لیتا اور بعض استحباب پر اور بعض نسخ پر۔ اور یہ سب کچھ علامات اور قرائن کے ذریعہ جو اس کے نزدیک کافی ہوتے۔ ان حضرات کے نزدیک اس کے معلوم کرنے کا بہترین طریقہ ان کی اپنی وجدانی اور اطمینانی کیفیت تھی، یہ حضرات استدلالی طریقے کی طرف کچھ توجہ نہ فرماتے۔ جس طرح تم دیکھتے ہو کہ بدو عرب آپس کی بات چیت کا مقصود سمجھ لیتے ہیں۔ اور صراحت، اشاروں اور کنایوں سے بغیر غور کئے انہیں اطمینان حاصل ہو جاتا ہے۔

آنحضرت علیہ السلام کی وفات تک صحابہ کرام کا احکام شرعیہ کے سلسلہ میں یہی عمل رہا۔ آپؐ کی وفات کے بعد عہد صحابہ کی ابتدا ہوئی۔ ان حضرات کا افتاء و قضاء میں یہ عمل رہا کہ جب کبھی کوئی واقعہ پیش آتا تو اولاً کتاب اللہ میں اس کے بارے میں حکم کی تلاش ہوتی۔ بعدہٗ سنت نبویؐ سے۔ اس کے بعد اجتہاد و قیاس سے۔ ان حضرات کے اس عمل پر مابعد کے تمام فقہاء و مجتہدین و تابعین و تبع تابعین و متاخرین متفق ہیں۔ چنانچہ یہ حضرات کتاب و سنت سے اپنے فطری ملکہ اور فیض صحبت کی مدد سے فتاوی و قضایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سامنے رکھتے ہوئے مسائل کے استخراج میں علامات و قرائن کے ذریعے فیصلے کیا کرتے۔

احکام الشریعۃ الاسلامیۃ فی احوال الشخصیۃ مؤلفۃ عمر عبداللہ استاذ الشریعۃ الاسلامیۃ کلیۃ الحقوق جامعۃ اسکندریہ مطبوعہ مصر ۱۹۶۱ء طبع ثالثہ کے "نبذۃ تاریخیۃ" میں ہے:۔ وكان فقهاء الصحابة والتابعين ومن بعدهم يرجعون فى قضائهم و فى

فتاویهم الی الکتاب العزیز لمعرفة الحکم واستنباطه فان لم یجدوا فیه الحکم رجعوا الی السنة۔ فان لم یجدوا فیها الحکم اجتهدوا وبذلوا الجهد لمعرفة حکم المسئلة التی عرضت والحادثة التی وقعت، فکانوا یقیسون الاشیاء علی الاشباه ویلحقون الامثال بالامثال مراعین فی ذلک ما راعته الشریعة الاسلامیة فی الاحکام، وما یتفق ومقاصدها فی التشریع من جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد علی الناس ورفع الحرج والعسر عنهم؛

فقہاء صحابہ وتابعین اوران کے بعد کے علماء اپنے فیصلوں اور فتاویٰ میں حکم کی معرفت اور استخراج کیلئے اولاً کتاب اللہ کی طرف رجوع فرمایا کرتے۔ اگر وہاں سے کوئی حکم (بظاہر نہ ملتا) تو پھر سنت کی طرف رجوع کرتے۔ اگر وہاں سے بھی نہ ملتا تب اپنے انتہا درجہ کے اجتہاد سے حکم کی معرفت حاصل کرنے کی کوشش فرماتے خصوصاً ایسے مسئلہ میں جو نیا پیدا ہوتا، چنانچہ یہ متشابہ امور کو دوسرے متشابہ پر قیاس فرمالیا کرتے اور امثال بالامثال کے قیاس پر حکم فرمایا کرتے اور اس میں شریعت اسلامیہ نے احکام میں جن امور کی رعایت کی ہوتی اس کو پیش نظر رکھتے۔ اور اس کا خیال رکھتے کہ شریعت نے جو بندوں کے مصالح پیش نظر رکھے ہیں ان حضرات کا عمل اس کے موافق رہے لوگوں سے مشقت اور حرج اور فساد رفع ہوسکے۔

صحابہ کے بعد تابعین کا احکام شرعیہ کے استخراج میں یہی عمل رہا۔ البتہ ان حضرات کے عہد میں کتاب اللہ اور سنت نبوی کے بعد اقوال صحابہ (قضایا وفتاوی واجماع صحابہ) سے استدلال کا اضافہ ہوگیا تھا۔ لہٰذا تابعین کے عہد میں کتاب اللہ۔ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوران کے بعد قضایا و فتاویٰ واجماع صحابہ اوراس کے بعد اجتہاد وقیاس سے احکام پر استدلال کیا جانے لگا۔ یعنی تابعین کے دور میں ادلۂ احکام شرعیہ میں اقوال صحابہ کا اضافہ ہوگیا۔ تابعین کے عہد کے بعد تبع تابعین مذکورہ اصولوں سے استفادہ کرنے کے بعد تابعین کے فتاویٰ واقضیہ کو استخراج احکام میں پیش نظر رکھنے لگے! اس طرح تبع تابعین کے دور میں تابعین کے فتاویٰ بھی ادلۂ استخراجیہ میں شامل ہوئے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان تمام عہدوں میں استخراج احکام شرعیہ کے لئے قوانین وقواعد کی کوئی تدوین وترتیب عمل میں نہیں آئی تھی۔ فقہاء ومجتہدین کے اذہان میں اپنے اپنے طور پر کچھ ایسے اصول تھے جن کے پیش نظر وہ مسائل کے احکام کا قرآن وسنت وقیاس سے استخراج فرمالیا کرتے۔ اور انہی استخراجی قضایا وفتاوی کے مجموعے علم فقہ سے موسوم ہوئے۔ چنانچہ اس طرح علم فقہ وجود میں آیا۔ اس کی ابتدا ایک لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے ہوئی۔ اور تبع

تابعین کے دَور میں یہ اپنے عروج کو پہنچ گیا۔ ان تمام ادوار میں اصول فقہ نہ کوئی مستقل فن تھا۔ نہ اس کی کوئی تدوینی شکل تھی۔ تمام فقہا و محدثین اس پر متفق ہیں کہ اس علم کے پہلے مؤسس حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ اس بیان کی دلیل میں ابن خلدون کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:۔

ومن بعد صلوات اللہ وسلامہ علیہ تعذر الخطاب الشفاھیؒ وانحفظ القرآن بالتواتر واما السنۃ فاجمع الصحابۃ رضوان اللہ تعالیٰ علیھم علی وجوب العمل بما یصل الینا منھا قولاً اوفعلاً بالنقل الصحیح الذی یغلب علی الظن صدقہ وتعینت دلالۃ الشرع فی الکتاب والسنۃ بھذا الاعتبار، ثم ینزل الاجماع منزلتھما لاجماع الصحابۃ علی النکیر علی مخالفیھم ولا یکون ذلک الاعن مستند لان مثلھم لا یتفقون من غیر دلیل ثابت مع شھادۃ الادلۃ بعصمۃ الجماعۃ فصار الاجماع دلیلاً ثابتاً فی الشرعیات، ثم نظرنا فی طرق استدلال الصحابۃ والسلف بالکتاب والسنۃ فاذا ھم یقیسون الاشباہ بالاشباہ منھما، ویناظرون الامثال بالامثال باجماع منھم وتسلیم بعضھم لبعض فی ذلک فان کثیرا من الواقعات بعدہ صلوات اللہ علیہ لم تندرج فی النصوص الثابتۃ فقاسوھا بما ثبت والحقوھا بما نص علیہ بشروط فی ذلک الالحاق لتصحیح تلک المساوات بین الشبیھین او المثلین حتی یغلب علی الظن ان حکم اللہ تعالیٰ فیھما واحدٌ، وصار ذلک دلیلاً باجماعھم علیہ وھو القیاس، وھو رابع الادلۃ واتفق جمھور العلماء علی ان ھذہ اصول الادلۃ)۔ (مقدمہ ابن خلدون مطبوعہ مصر ۱۳۱۸ھ صہ ۴۵۳)

آنحضرت صلعم کے بعد بالمشافہ خطاب تو ممکن نہ رہا تھا۔ اور قرآن تواتر کیساتھ محفوظ ہو چکا تھا۔ جہاں تک سنت کا تعلق ہے اس پر تمام صحابہ کا اجماع تھا کہ اس کا جتنا حصّہ ہم تک صحیح طریقے سے پہنچے خواہ قولی ہو یا عملی، جس سے اس کی سچائی کا غالب ظن ہو جائے تو ہمارے لئے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور کتاب وسنت سے اس کے معتبر ہونے پر دلائل موجود ہیں۔ پھر (کتاب وسنت) کے بعد اجماع صحابہ ان کے مرتبہ میں قرار پایا کیونکہ تمام صحابہ کا اس پر اجماع تھا کہ ان کے مجموعی قول کا انکار غیر صحیح ہوگا۔ اور اجماع اس اعتماد کی بنا پر واقع تھا کہ ان صحابہ جیسے نفوس کسی ایسے امر پر متفق نہیں ہو سکتے جن کے حق میں کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو۔ کیونکہ جماعت کا قول وعمل کا معصوم ہونا شرعی دلیل سے ثابت ہے۔ پھر صحابہ اور سلف کے طریقۂ استدلال پر ہم نے غور کیا کہ کتاب وسنت سے ان کا استدلال کس طرح ہوتا تھا، تو دیکھا کہ یہ حضرات باہم متشابہ امور اور جن میں

باہم مثلیت ہوتی ان میں قیاس کے ذریعہ (حکم) لگاتے۔ اب یا تو سب کا اس پر اجماع ہوتا یا بعض حضرات دوسرے بعض حضرات کی بات تسلیم کر لیتے۔ کیونکہ آنحضرت صلعم کے بعد ایسے واقعات کثرت سے پیش آگئے تھے کہ جن کے لئے ثابتہ نصوص میں کوئی حکم موجود نہ تھا چنانچہ ان حضرات نے ان امور پر جن کے حق میں حکم ثابت تھا ان جدید کو قیاس کیا، ان شروط کا لحاظ کرتے ہوئے جو اس الحاق کیلئے مقرر تھے۔ تاکہ دو مشابہ یا دو مماثل امور میں مکمل مساوات قائم رہ سکے تاکہ یہ کہا جاسکے کہ ان دو میں اللہ تعالیٰ کا حکم ایک ہی ہے اور ان تمام حضرات کا اس عمل پر اجماع ہو گیا تھا۔ یہی طریقہ قیاس کہلاتا ہے اور یہ (احکام کے) ادلہ کا چوتھا درجہ ہے۔ پھر تمام علماء کا اس پر اجماع ہو گیا کہ احکام شرعیہ کے یہ چار اصول ہیں۔

ابن خلدون کی اس عبارت سے یہ واضح ہوا کہ صحابہؓ کے عہد میں اولاً کتاب اللہ، ثانیاً سنت رسول اللہ صلعم ثالثاً اجتہاد یعنی قیاس الاشباہ بالاشباہ والامثال بالمثال رابعاً اجماع صحابہ پر عمل تھا۔ اسی طرح کو مابعد کے تمام فقہاء نے احکام شرعیہ کے استخراج کا اصول قرار دیا۔ اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اصول فقہ کی تخلیق صحابہ وتابعین وتبع تابعین کی فقہ سے ہوئی اور ان حضرات کے طرز عمل ہی سے ان اصول کا استخراج کیا گیا۔ شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ الانصاف صہ میں امام شافعیؒ کی علمی خدمات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، فلما رائ فی صنیع الاوائل مثل ھذہ الامور اخذ الفقہ من الراس فاسس الاصول وفرع الفروع وصنف الکتب فاجاد - وافاد - واجتمع علیہا الفقہاء وتصرفوا اختصاراً وشرحاً واستدلالاً وتخریجاً۔ جب انھوں نے پہلوں کے عمل میں یہ امور دیکھے تو پھر فقہ کو اس کی اصل سے لیا، اس کے اصول بنائے اور ان اصول پر فروعات کی ترتیب دی۔ اس میں کتب تصنیف کیں جو بڑی عمدہ اور فائدہ مند تھیں۔ اور فقہاء نے جمع ہو کر، اختصار وشرح واستدلال وتخریج کے ساتھ ان تصانیف میں تصرف کیا۔

پھر صہ ۱۲ میں فرمایا ہے :-

لا یعتمدون فی ذلک علی قواعد من الاصول ولکن علی ما یخلص الی الفہم ویثلج بہ الصدر کما انہ لیس میزان التواتر عدد الرواۃ ولا حالہم ولکن الیقین الذی یعقبہ فی قلوب الناس کما نبہنا علی ذلک فی بیان حال الصحابۃ وکانت ھذہ الاصول مستخرجاً من صنیع الاوائل وتصریحاتہم۔

یہ حضرات مسائل کے احکام میں اصولی قواعد پر بھروسہ نہ کیا کرتے بلکہ خالص طریقہ پر جو فہم میں (قدرتی) نور پر آتا اور اطمینان و سرور قلب کا سبب ہوتا (اس پر اعتماد کرتے) جس طرح کہ ان کے نزدیک حدیث کے تواتر کی ترازو راویوں کی تعداد اور ان کے حالات نہ تھے بلکہ لوگوں کے قلوب میں یقینی کیفیت کا حصول تھا۔ جس طرح کہ ہم نے اس سے قبل صحابہ کے حالات میں بیان کیا ہے۔ چنانچہ یہ تمام اصول (فقہ) سلف کے اعمال سے نکالے گئے ہیں۔

نیز اسی کتاب کے صفحہ ۲۵ میں تحریر فرمایا ہے:۔

وانما الحق ان اکثرھا اصول مخرجۃ علی قولھم وعندی ان المسئلۃ القائلۃ بان الخاص مبین ولا یلحقہ البیان وان الزیادۃ نسخ وان العام قطعی کالخاص وان لا ترجیح بکثرۃ الرواۃ وانہ لا یجب العمل بحدیث غیر الفقیہ اذا انسد باب الرأی ولا عبرۃ بمفھوم الشرط والوصف اصلاً وان موجب الامر ھو الوجوب البتۃ وامثال ذلک اصولٌ مخرجۃ علی کلام الائمۃ و انھا لا تصح بھا روایۃ من ابی حنیفۃ وصاحبیہ؛ وانہ لیست المحافظۃ علیھا والتکلف فی جواب ما یرد علیھا من صنائع المتقدمین فی استنباطھم کما یفعلہ البزدوی وغیرہ احق من المحافظۃ علی خلافھا والجواب عنھا یرد علیہ۔

بہرحال حق یہی ہے کہ اکثر اصول (فقہ) ان فقہاء سلف کے اقوال ہی سے تخلیق کئے گئے ہیں۔ چنانچہ میرے نزدیک یہ قاعدہ (اصل) کہ خاص خود واضح ہوتا ہے۔ اس کے لئے کسی بیان کی ضرورت نہیں۔ یا (روایت) کی زیادتی اوّل کے لئے ناسخ ہوگی۔ یا عام اسی طرح اپنے معنوم میں قطعی ہوتا ہے جیساکہ خاص۔ یا یہ کہ ایک سنت کو دوسری پر راویوں کی کثرت سے ترجیح دی جائے گی۔ یا یہ کہ غیر فقیہ راوی کی حدیث پر عمل کرنا واجب نہیں وغیرہ۔ یہ تمام وہ اصول ہیں جو سابقین ائمہ کے کلام سے مستخرج کئے گئے ہیں اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ امام ابوحنیفہ یا صاحبین سے ان اُصول کے متعلق کوئی صحیح روایت موجود نہیں اور یہ بھی یقینی ہے کہ ان اصول کی محافظت اور ان کے اختیار میں تکلف اختیار کرنا کہ جو اعتراض ان اصول کے خلاف استخراج مسائل میں متقدمین پر واقع ہو، اس کا جواب دیا ہی جائے، جیساکہ بزدوی وغیرہ علماء نے کیا ہے۔ یہ کچھ بھی نہ تھا۔ اب اس کی محافظت اس کی مخالفت میں اور جواب دیا جانا لازمی نہیں۔

اسی طرح علامہ ابن خلدون اپنے مقدمہ کے صفحہ ۴۵۵ پر فرماتے ہیں:

واعلم ان ھذا الفن من الفنون المستحدثۃ فی الملۃ وکان السلف فی غنیۃ عنہ بما ان استفادۃ المعانی من الالفاظ لا یحتاج فیھا الی ازید مما عندھم من الملکۃ اللسانیۃ واما القوانین

التي يحتاج اليها في استفادة احكام خصوصاً فنهم اخذ معظمها، واما الاسانيد فلم يكونوا يحتاجون الى النظر فيها لقرب العصر ممارسة النقلة وخبرتهم بهم فلما انقرض السلف وذهب الصدر الاول وانقلب العلوم كلها صناعة قررناه من قبل احتاج الفقهاء والمجتهدون الى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الاحكام من الادلة فكتبوها فنا قائما براسه سموه اصول الفقه وكان اول من كتب فيه الشافعي رضی الله عنه املی فیه رسالته المشهورة الخ

یہ (اصول فقہ کا فن) ملت اسلامیہ میں نو پیدا فنون میں سے ہے۔ اور سلف اس فن سے بالکل مستغنی تھے۔ کیونکہ الفاظ سے معانی کو سمجھنے میں ان کی اپنی لسانی قدرت کافی تھی۔ باقی رہے وہ قوانین جنکی احکام حاصل کرنے میں خصوصی ضرورت ہوتی ہے۔ تو ان کا زیادہ حصہ ان حضرات ہی سے اخذ کیا گیا ہے۔ رہیں احادیث کی سندیں تو ان حضرات کو ان میں بھی غور و فکر کی کوئی احتیاج نہ تھی اس لئے کہ ان کا عہد حضور انور صلعم کے عہد کے بہت ہی قریب تھا۔ اور ناقلین حدیث کے دن رات کے حالات ان کے سامنے تھے۔ اب جبکہ سلف چلے گئے اور علوم نے ایک مستقل صناعت کی صورت اختیار کی تو اب فقہاء و مجتہدین ان قوانین کے محتاج ہوئے تاکہ ان کے ذریعہ ادلہ اربعہ سے احکام کا استخراج کر سکیں، چنانچہ ان حضرات نے اس کو ایک مستقل فن قرار دیا اور اس کا نام اصول فقہ رکھا۔ اور اس فن میں پہلی کتاب امام شافعی رح کا مشہور رسالہ ہے۔

ابن خلدون اور شاہ صاحب کی اوپر کی عبارتوں سے یہ دو امر ثابت ہوئے۔

اوّل۔ عہد صحابہ و تابعین و تبع تابعین نیز مابعد کے تمام فقہاء کے نزدیک احکام شرعیہ کے استخراجی اصول، اصول اربعہ رہے ہیں۔ کتاب اللہ، سنت، قیاس، اجماع۔ دوم یہ کہ اس عہد میں ان تمام مجتہدین و فقہاء کے استخراج احکام شرعیہ میں ان اصول و قوانین کی کوئی پابندی نہ تھی جو بعد میں مدون و مرتب ہوئے بلکہ ان اصول و قوانین کی تخلیق خود ان حضرات کے اقوال اجتہادیہ سے ہوئی۔ اس عدم پابندی کے سلسلہ میں ہم عہد صحابہ کے چند واقعات مختصراً پیش کرنا مناسب خیال کرتے ہیں خصوصاً سیدنا حضرت عمر رض کے۔ کیونکہ صحابہ کرام کے دَور میں آپ ہی کا وہ دَور ہے جو قدیم اور جدید واقعات و حوادث کے بارے میں کثیر احکام شرعیہ کا حامل ہے۔ آپ ہی کی ذات ہے جو بعد میں تمام مجتہدین و فقہا اُمت کے لئے احکام شرعیہ کے مدارج کے استخراج و انتزاع کا بکثرت سبب بنی۔ آپ ہی کے قضایا و اعمال سے فقہاء مابعد نے فرض، واجب، سنت، مندوب، مکروہ، مباح، اعتبار عرف و عادت، استصحاب، مصلحت عامہ اور مصالحہ مرسلہ جیسے مراتب و درجات

کا استخراج کیا۔ اسی بنا پر حضرت عمر کے قضایا و فتاویٰ ان مدارج کے تابع نہیں بلکہ یہ مراتب ان کے اعمال کے تابع ہیں۔ اس سے ہمارا یہ مقصد نہیں کہ صحابہ کرام کے قضایا و فتاویٰ کسی اصول کو ملحوظ نہ رکھتے ہوئے ہوتے تھے بلکہ بات یہ ہے کہ وہ جن اصولوں کے پیش نظر فیصلے کرتے یا فتوے دیتے، وہ محض ان کے ذہن و قلب تک محدود ہوتے۔ ایسا بہت کم ہوتا کہ وہ کسی اصل کا اظہار فرما دیتے ہوں۔ جیسا کہ سابقہ سطور میں ہم شاہ ولی اللہ رحمتہ اللہ علیہ اور ابن خلدون کی منقولہ عبارتوں سے ثابت کر چکے ہیں۔

یہی صورت صحابہ کرام کے بعد تابعین و تبع تابعین کے دور کے فقہاء اور مجتہدین کے مسائل فرعیہ کی رہی اور ان میں احکام فقہیہ شرعیہ کے بارے میں اختلاف کا سبب بھی یہی ہوا کہ ایک تو یہ حضرات ادلۂ مذکورہ سے اپنے ذہن میں مقرر کردہ اصولوں کے مطابق استخراج فرماتے تھے اور دوسرے ان کی صفات اجتہادیہ میں تفاوت پایا جاتا تھا۔ ظاہر ہے احکام و مسائل کا استخراج ادلۂ اربعہ سے متعلق نصوص پر مبنی ہوتا۔ یہ نصوص شارع علیہ السلام سے لے کر آخر تک تمام لغت عرب میں تھیں اور لغت عرب اپنے اقتضاءات معانی میں کثیر احتمالات کی محتمل ہوتی جن سے متضاد اور مختلف معانی نکل سکتے تھے۔ اسی طرح احادیث اپنے ثبوت کے طرق میں مختلف ہوتیں اور ان کے احکام میں بھی تضاد تک کی نوبت آتی۔ جس کی بنا پر ان کے درمیان ترجیح دینے کی ضرورت پیش آجاتی۔ نیز نئے زمانے کے ساتھ ساتھ نئے نئے واقعات و معاملات پیش آرہے تھے اور ان کے عین مطابق نصوص کا مل جانا دشوار ہو رہا تھا۔ ان میں سے جن امور کے متعلق نص نہ ملتی، ان کو ان کے مشابہ واقعات منصوصہ پر محمول کرنا پڑتا۔ اب دو اشیاء کے درمیان باہم مشابہت کا استنباط کرنا بڑی قوت ذہنیہ چاہتا تھا اور یہ ہر فرد میں مختلف مراتب میں ودیعت ہوتی ہے۔ یہ تھے وہ امور جو مابعد کے ائمہ اختلاف باہمی کا لازمی سبب تھے۔

(مسلسل)

عہدِ رسالت میں شورائی نظام

محمد یوسف گورایہ، ریسرچ فیلو، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

(۱)

قرآن حکیم کی ابدی تعلیمات ہمہ گیر و عالم گیر اصولوں کی حامل ہیں۔ آیت "الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا ط" ؎۱ آج میں نے تمہارا دین مکمل کر دیا، اور اپنی نعمت کا تم پر اتمام کر دیا، اور تمہارے لئے دین اسلام کو پسند کر لیا۔ کی رو سے اسلام آخری اور عالم گیر دین ہے۔ ان دو بنیادی حقائق کے پیش نظر اسلامی تعلیمات میں اتنی وسعت موجود ہے کہ وہ مختلف زمانوں میں بدلتے ہوئے حالات کا احاطہ کر سکیں۔ حالات کے تغیر و تبدل کا لازمی نتیجہ معاملات میں تغیر و تبدل ہوتا ہے۔ اور معاملات کو حالات کے ساتھ سازگار بنانے کے لئے جس بات کی سب سے زیادہ ضرورت ہوتی ہے، وہ قانون سازی کا نہایت مؤثر، آسان اور ذمہ دارانہ نظام ہوتا ہے جو پوری ذمہ داری کے ساتھ بدلتے ہوئے حالات کا جائزہ لے، اور اسلام کی ابدی اور عالم گیر تعلیمات سے اصول اخذ کر کے ان کی بنیاد پر قوانین کی تشکیل کرے۔

اسلام نے اس بنیادی نقطے کی تعلیم اپنے بالکل ابتدائی دور میں ہی دینی شروع کر دی تھی اور مسلمان اس اصول پر مکی دور میں ہی گامزن ہو گئے تھے۔ اسلام کے اس ابتدائی دور میں مسلمانوں کو درپیش مسائل شورائی نظام کے تحت طے پاتے تھا، چنانچہ قرآن مجید کی سورہ الشوریٰ ؎۲ میں مسلمانوں کے آپس میں شورائی طور پر معاملات حل کرنے کے عمدہ اصول کی ان سنہرے الفاظ میں تعریف فرمائی گئی۔ ارشاد ہوتا ہے:۔

وأمرهم شورىٰ بينهم ؎۳۔ اور ان کے معاملات باہمی مشورے سے طے پاتے ہیں۔

مکی آیات میں مسلمانوں کے شورائی نظام کا یہ ذکر دو اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتا ہے:۔

۱: مسلمان اگرچہ بالکل ابتدائی دور سے گزر رہے تھے اور روزمرہ کے معاشرتی و عائلی مسائل کے علاوہ

بڑے بڑے مہتم بالشان ملکی و ملی معاملات انہیں ابھی درپیش نہیں تھے۔ بایں ہمہ رسالت مآب صلعم اور سابقین اولین صحابہ کرام نے اس ابتدائی دور ہی میں درپیش معاملات کو شورائی نظام کے ذریعے حل کرنے کی راہ اختیار کی۔

ب ۱۔ جناب رسول اکرم صلعم کی رہنمائی میں صحابہ کرام کا یہ اقدام اگرچہ عرب روایات کے مطابق خود بخود معرض وجود میں آیا تھا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس اقدام کو جتنی اہمیت دی اس کا اندازہ اس سیاق و سباق سے ہوتا ہے، جس میں اس اصول کی تعریف کی گئی ہے۔

چنانچہ اس کا سباق اقامتِ صلوٰۃ ؎ (نماز کا قائم کرنا ہے) اور سیاق انفاق فی سبیل اللہ ؎ ہے۔ اور ان دونوں ارکان کے درمیان "امرھم شوریٰ بینھم" ؎ کا بیان ہے، اور یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ صلوٰۃ و زکوٰۃ اسلامی طرزِ حیات کے دو بنیادی رکن ہیں، اور قرآن حکیم میں بیشتر دونوں بطور لازم و ملزوم استعمال ہوئے ہیں۔ شورائی نظام کو ان دو بنیادی ارکان کے عین درمیان بیان فرما کر اس نظام کے ذریعے قرآن مجید نے دین و دنیا میں توازن کا وہ سنہرا اور عمدہ اصول دیا جس کی مثال تاریخِ عالم میں نہ کسی مذہبی نظام سے ملتی ہے اور نہ غیر مذہبی نظام سے۔ صلوٰۃ اسلام میں اگر خدا اور بندے کے درمیان تعلق کی بنیاد ہے تو زکوٰۃ خدا اور بندے کے درمیان تعلق کے ساتھ ساتھ بندے اور بندے کے درمیان تعلق کی بنیاد بھی ہے۔ اگر صلوٰۃ نظام دین ہے، جب کہ دین صرف اللہ اور بندے کے درمیان معاملہ کی محدود تعریف میں لیا جائے تو زکوٰۃ نظام دنیا ہے، جو تمام مالی معاملات کی بنیاد ہے۔ شورائی نظام کا قرآن میں اس طرح کا بیان دراصل اس بات کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ مسلمانوں کے معاملات کا حل اجتماعی طور پر ہوگا۔ اور اس کا بہترین طریقہ ایسا نظام ہوگا جس میں مسلمانوں کی اجتماعی فکر بروئے کار آسکے۔

مکی دور میں اجتماعی اور شورائی نظام کی تعریف اور توثیق کے بعد جب مسلمان مدینے میں جا کر عملاً ایسے مسائل سے دوچار ہوئے جن کا دائرہ معاشرتی و عائلی معاملات سے بڑھ کر سیاسی، ملکی اور غیر ملکی معاملات کو محیط ہو گیا تو باقاعدہ حکم کی صورت میں اس نظام کے قیام کی تاکید فرمائی۔ چنانچہ حکم ہوا:۔

وشاورھم فی الامر، ؎۔ معاملات کے طے کرنے میں ان سے مشورہ لیا کرو۔

اللہ تعالیٰ کا رسول اللہ صلعم کو یہ حکم دینا کہ وہ معاملات میں صحابہ سے مشورہ لیا کریں، بڑا ہی غور طلب مسئلہ ہے، ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے اس حکم کی رُو سے شورائی نظام کا قیام ایک مذہبی فریضے کی حیثیت

اختیار کر لیتا ہے، اور دوسری طرف یہ حکم اللہ کے رسول کو ہو رہا ہے، جن پر قرآن نازل ہوتا ہے - اور شب و روز اللہ تعالیٰ کے احکام کا نزول بطورِ وحی جاری ہے۔ شورائی نظام کی اس اہمیت اور افادیت کے پیشِ نظر اس آیت کی تفسیر میں قتادہ سے ایک قول ابن جریر نے یوں نقل کیا ہے :-

امر الله تعالیٰ نبیہ صلی الله علیه ان یشاور اصحابه فی الامور وهو یاتیه وحی السماء، [۸]

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ وہ معاملات کے طے کرنے میں اپنے اصحاب سے مشورہ کیا کریں، حالاں کہ آپ پر آسمان سے وحی آتی تھی۔

چنانچہ الحسن البصری بھی اس کی تائید میں فرماتے ہیں :-

قد علم الله تعالیٰ ما به الیهم حاجة ولکن اراد ان یستن به من بعده، [۹] -

اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ آپ (رسولؐ) کو ان کے مشورے کی حاجت نہیں، لیکن وہ چاہتا تھا کہ اس طرح رسول اللہؐ کے بعد آنے والے (شورائی نظام) کو سنت بنالیں۔

حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ جب یہ آیت "وشاورهم فی الامر" [۱۰] نازل ہوئی تو رسول اللہ صلعم نے فرمایا :-

اما ان الله ورسوله لغنیان عنها ولکن جعلها الله تعالیٰ رحمة لامتی فمن استشار منهم لم یعدم رشداً ومن ترکها لم یعدم غیا، [۱۱] واقعہ یہ ہے کہ اللہ اور اس کا رسولؐ مشورے سے بے نیاز ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے اُسے (شورائی نظام کو) میری اُمت پر بطور رحمت فرض کر دیا ہے - لہٰذا ان میں سے جو بھی مشورہ طلب کرے گا رُشد و ھدایت سے محروم نہیں ہوگا، اور جو اسے چھوڑ دے گا وہ گمراہی سے نہیں بچ سکے گا۔

ابو بکر الجصاص نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے :-

لا بد ان یکون لمشاورته صلی الله علیه وسلم ایاهم فائدة هی الاستظهار بما عندهم و ان یکون للنبی صلی الله علیه وسلم معهم ضرب من الاجتهاد فما وافق رأیه عمل به وما خالفه ترک غیر لوم وفیه ارشاد للاجتهاد وجوازه بحضرة صلی الله علیه وسلم، [۱۲]

اس میں کوئی شک نہیں کہ حضور صلعم کا صحابہ سے مشورہ کرنے میں فائدہ یہ تھا کہ مسئلہ درپیش کے بارے میں صحابہ جو کچھ جانتے تھے، اُسے معلوم کیا جائے۔ اور یہ کہ آپ کے اس طرح صحابہ کے

ساتھ مشورہ کرنے سے ایک قسم کے اجتہاد کا نمونہ سامنے آجائے۔ چنانچہ ایسے مشوروں سے جو مشورہ رسول اللہؐ کی رائے کے مطابق ہوتا۔ آپ اس پر عمل کرتے اور جو آپ کی رائے کے مخالف ہوتا اُسے بغیر کسی ملامت کے چھوڑ دیتے۔ اس میں اجتہاد کی تعلیم ہے اور خود رسول اللہ صلعم کی موجودگی میں اس پر عمل کرنے کا جواز موجود ہے۔

حضرت علیؓ سے روایت ہے:۔ قلت یا رسول اللہ الامر ینزل بعدک لم ینزل فیہ قرآن ولم یسمع منک فیہ شئی قال اجمعوا لہ العابد من اُمتی واجعلوہ بینکم شوریٰ ولا تقضوہ برأی واحد، وینبغی ان یکون المستشار عاقلا کما ینبغی ان یکون عابداً [۱۲]

میں نے پوچھا۔ یا رسول اللہؐ! آپ کے بعد بھی مسائل پیدا ہوں گے جن کے بارے میں نہ قرآن میں حکم ہوگا اور نہ آپ سے کچھ سنا ہوگا۔ آپ نے فرمایا! میری اُمت کے عابد مسلمانوں کو جمع کرنا، اور درپیش مسائل شورائی نظام سے حل کرنا اور مسائل کا کسی فردِ واحد کے قول کے مطابق فیصلہ نہ کرنا۔ شورائی نظام کے ارکان کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ صاحبِ عقل وفہم ہوں۔ جس طرح ان کے لئے دین پر عامل ہونا ضروری ہے۔

ان روایات سے پتہ چلتا ہے کہ آں حضرت صلعم کے نزدیک شورائی نظام کے ذریعہ قانون سازی کی کتنی اہمیت تھی اور زہد و تقویٰ کے باوجود وہ اُمت کے اس اجتماعی کام کو کسی فردِ واحد کے سپرد کرنے کے سخت مخالف تھے اور واضح طور پر فرمایا:۔ "ولا تقضوہ برأی واحد" [۱۳]۔ اسلام کا شورائی اور اجتماعی مزاج خلاء میں نہیں اُبھرا بلکہ درحقیقت اس کے پیچھے عرب روایات کا صدیوں پُرانا نظام کام کر رہا تھا۔ علامہ محمود آلوسی اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"ان التشاور کان حالھم المستمرۃ قبل الاسلام ولبعدہ" [۱۴] شورائی نظام سے معاملات طے کرنے کا طریقہ اسلام سے بہت پہلے سے رائج تھا اور بعد میں بھی رائج رہا۔

قبل از اسلام عربوں میں اگرچہ مرکزیت نہ تھی، لیکن معاملات طے کرنے کے لئے وہ قبائلی سطح پر اجتماعیت کے ضرور قائل تھے۔ قبائلی تنظیم اس درجہ استوار تھی کہ اس میں انتشار کے لئے کوئی گنجائش نہ تھی، قبائلی سطح پر اجتماعیت کے اس اصول کو عربوں کے ہاں ایک مسلمہ قانون کی حیثیت حاصل تھی، گویا ان حضرات پر یہ بات گراں گزرے گی جو قبل از اسلام عربوں کی [illegible] عربوں کا یہ نظام کسی طرح بھی قانون سے کم حیثیت نہ رکھتا تھا۔ قبائلی قانون کے خلاف بغاوت قتل کے مترادف تھی، چنانچہ

ہر فرد قبیلے کے اجتماعی فیصلے کی اطاعت اپنا فرض سمجھتا تھا۔ اور اس سے بغاوت کی صورت میں اس کے تباہ کن نتائج کا وہ خود ذمہ دار ہوتا تھا۔ فرد اور اجتماعیت کے اس تعلق کو دُرید بن الصِمة نے نہایت ہی خوب صورت پیرائے میں یوں ادا کیا ہے :-

وھل انا من غزیة ان غوت غویت وان ترشد غزیة ارشد [۱۶]

میں تو غزیہ کا ہی ایک فرد ہوں، اگر غزیہ راستہ بھٹک جائے تو میں بھی بھٹک جاؤں گا اور اگر وہ ہدایت پر ہو تو میں بھی ھدایت پر ہوں گا۔

عربوں کے اس اجتماعی طرزِ فکر کے تحت قبائلی اور شہری سطح پر مختلف ادارے معرضِ وجود میں آ گئے تھے جو عربوں کے اس اندازِ فکر کے آئینہ دار تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قبائلی سطح پر اندرونی و بیرونی معاملات کے حل کے لئے شیخ قبیلہ پورے قبیلے کی رہنمائی کرتا تھا۔ اگرچہ پورا قبیلہ صلح و جنگ میں اس کی پوری پوری اطاعت کرتا لیکن عرب جن کے رگ و ریشہ میں جمہوریت سرایت کئے ہوئے تھی، شیخ کے کسی بھی یک طرفہ فیصلے کی اطاعت نہیں کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ کوئی بھی فیصلہ کرنے سے پہلے اکابر قبیلہ سے مشورہ کرتا، اور ان کی رائے کے پیشِ نظر وہ اپنی رائے عوام سے منواتا، چوں کہ شیخ کی رائے قانون کی حیثیت رکھتی تھی جس کی اطاعت سب پر فرض تھی، اس لئے آخری فیصلہ کرنے سے قبل اکابر قبیلہ سے مشورہ کرنا نہایت ضروری تھا۔ شیخ پورے قبیلے کا جانا پہچانا، تجربہ کار، با اثر، فہیم اور عمر رسیدہ شخص ہوتا تھا۔ اسی طرح اکابر قبیلے کے ممتاز افراد ہوتے تھے۔

وسط عرب کے شہروں اور قصبوں میں اجتماعی طرزِ فکر کا مظاہرہ زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ شہروں میں مجالسِ شیوخ کے ارکان کو باقاعدہ الملاء کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ چنانچہ مکہ کی اس مجلس کے ارکان اسی نام سے پکارے جاتے تھے۔ پھر ان کے انتخاب کے لئے خاص قواعد و ضوابط مقرر تھے۔ جن میں سب سے اہم قاعدہ عمر کا تھا۔ جس کی رُو سے چالیس سال سے کم عمر والا ایسی مجلس کا ممبر نہیں بن سکتا تھا [۱۷]۔ شہر مکہ میں قصی نے اس ادارے کو اور زیادہ ترقی دی اور اُسے باقاعدہ "دار الندوۃ" کا نام دے کر اس کی اہمیت اور افادیت میں بے حد اضافہ کر دیا۔ دار الندوۃ کے نام سے باقاعدہ ایک عمارت تعمیر ہوئی، جس کا دروازہ کعبہ میں کھلتا تھا۔ (ابن ہشام ص ۱۳۰)۔ تاریخ بتاتی ہے کہ مکہ میں کوئی مذہبی، سیاسی، معاشی، تجارتی یا اجتماعی کام انجام نہیں پا سکتا تھا جب تک اُسے دار الندوۃ کی طرف سے قانونی حیثیت حاصل نہ ہو

جائے۔ تجارتی قافلوں کی روانگی اور واپسی تک وہیں ہوتی تھیں۔ جنگ و امن کے اعلانات، معاہدات کی تحریر و توثیق کا وہی مرکز تھا [۱۸]۔ روزمرہ کے معاملات پر غور و فکر کے لئے تو دارالندوۃ جیسی اہم مجلس موجود تھی۔ لیکن اگر کوئی معاملہ ایسا درپیش ہوتا جو عمومی اجلاس کا طالب ہوتا تو ایسی صورتِ حال کے لئے بھی ان کے ہاں ایک نظام تھا جسے وہ "نادی القوم" کے نام سے پکارتے تھے۔ نادی القوم شہر کے سب سے بڑے مرکز کعبہ سے ملحق میدان میں جسے شہر کے پبلک پلیٹ فارم کی حیثیت حاصل تھی منعقد ہوتی تھی [۱۹]۔ مدینہ میں اس کا متبادل سقیفہ بنی ساعدہ تھا۔

قبل از اسلام عربوں کے شورائی نظام کے تحت معاملات کو حل کرنے کے جمہوری طریقۂ کار کے اس مختصر تعارف سے مراد صرف یہ ہے کہ مرکزیت کے فقدان کے باوجود عرب قبائلی اور شہری قانون کے بڑی سختی سے پابند تھے۔ اور قانون سازی کا یہ کام اجتماعی طور پر شورائی نظام کے تحت انجام پاتا تھا۔ کسی فردِ واحد یا قبیلے کے چند "غیر آئینی" افراد کو یہ حق حاصل نہ تھا کہ وہ اجتماعی طور پر بنے ہوئے قانون کے خلاف کوئی آواز بلند کر سکیں۔ اور اگر کوئی واقعہ عربوں کے اس جمہوری مزاج کے خلاف پیش آتا تو عرب مجموعی طور پر اس کا مقابلہ کرتے۔ اس سلسلے میں ابن قتیبہ نے ایک بڑا دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے۔ جو عربوں کے جمہوری فکر کا صحیح معنوں میں آئینہ دار ہے۔ چنانچہ ابن قتیبہ لکھتا ہے:۔

"ایک شخص عثمان بن حویرث نے، جو مکہ کے قبیلہ بنو اسد کا ایک فرد تھا، قسطنطنیہ جا کر عیسائیت قبول کر لی۔ بزنطینی شہنشاہ نے اس کے سر پر تاج رکھا، اور مکہ کی طرف روانہ کر دیا۔ اور ساتھ ہی فرمان میں اہلِ مکہ کو حکم دیا کہ وہ اُسے اپنا بادشاہ تسلیم کر لیں۔ بزنطینی شہنشاہ کے فرمان کی نافرمانی کا خطرہ بہت زیادہ تھا۔ اس لئے کہ اگر وہ چاہتا تو وہ اہلِ مکہ کی مصر، فلسطین اور شام کے ساتھ تجارت تباہ کر سکتا تھا۔ بایں ہمہ اہلِ مکہ نے اپنی جمہوری روایات سے ہٹنے سے انکار کر دیا۔ اور اسے اپنا بادشاہ تسلیم نہ کیا جس کی پاداش میں شہنشاہ نے اپنے تمام علاقے اہلِ مکہ کی تجارت کے لئے بند کر دیئے۔ اور بعض مکی تاجروں کو، جو اس کے علاقے میں قیام پذیر تھے گرفتار کر لیا گیا" [۲۰]۔

اسلام نے عربوں کے ان مختلف شورائی نظاموں پر مبنی قانون سازی کے جمہوری اداروں کو تسلیم کیا، ان کی تعریف کی، اور انھیں باقاعدہ اسلامی نظام قانون سازی کا حصہ قرار دیا۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے۔ لیکن ان میں ایک بنیادی تبدیلی کی وہ یہ کہ قبائلی، دیہاتی اور شہری تمام نظاموں کو مٹا کر ان میں وحدت پیدا کر دی۔

یک جہتی اور وحدت کے بڑے عمدہ اصول وضع کئے اور ان کی مدد سے پوری قوم میں نظم و اجتماعیت پیدا کر دی۔ اس وحدت کا مرکزی نقطہ خود رسولؐ کی ذات تھی۔ اور پورا نظام اُن کے گرد گھومتا تھا۔ چناں چہ قبل از اسلام "مجلسِ شیوخ" "الملاء" "دارالندوۃ" اور "نادی القوم" جیسے اداروں کو یکجا کر کے وحدت کی صورت میں ان تمام نظاموں کو ذاتِ واحد رسول اکرمؐ میں ضم کر دیا۔ اس انضمام اور اتحاد کے ساتھ نئی طرز پر شورائی نظام کی ترتیب و تشکیل ہوئی۔ اور اکابر صحابہ اس نظام کے ارکان شوریٰ مقرر ہوئے۔ قرآن حکیم نے اس وحدت پر بے حد زور دیا اور مختلف پیرایۂ بیان میں اس پر سختی سے عمل پیرا ہونے حکم دیا ویسے تو بے شمار آیات قرآنی ان معانی کے ساتھ واضح طور پر موجود ہیں۔ لیکن ان میں سے دو آیتیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں :-

۱ :- و اذا جاءھم امر من الامن او الخوف اذا عوا بہ ولو ردوہ الی الرسول و الی اولی الامر منھم لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم ، ۴/۸۳ - اور جب ان لوگوں کے سامنے امن یا خوف کا کوئی معاملہ در پیش ہوتا ہے، تو یہ اُسے لوگوں میں پھیلانے لگتے ہیں۔ اگر یہ اُسے (لوگوں میں پھیلانے کی بجائے) اللہ کے رسول کے سامنے اور ان لوگوں کے سامنے جو اُن میں حکم و اختیار والے ہیں، پیش کرتے تو ان میں سے یہ (علم و نظر والے) بات کی تہہ تک پہنچ جاتے۔

۲ :- یا ایھا الذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم ، ۴/۵۹ - مسلمانو! اللہ کی اطاعت کرو، اور رسول کی اطاعت کرو، اور جو لوگ صاحب حکم و اختیار ہیں، ان کی اطاعت کرو۔

ان دونوں آیتوں میں مرکزیت اور وحدت پر زور دیا گیا ہے اور مرکز کی واضح طور پر نشاندہی کر دی گئی ہے۔ نیز اس بات کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ جہاں تک بنیادی تعلیمات کا تعلق ہے، ان کا ایک ہی مرکز ہے۔ اور وہ اللہ کی ذات ہے۔ پھر ان تعلیمات سے اصول مستنبط کر کے عملی معاملات میں ان کی تنفیذ کا کام ہے، اس تنفیذ و اجراء کے لئے رسول اللہؐ کی ذاتِ اقدس اور اولی الامر کو اس کام کے لئے مخصوص کر دیا گیا ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شورائی نظام پر مبنی قانون سازی کا حق رسول اللہ کو ہے۔ اور ان کے بعد ان لوگوں کو جو صاحب حکم و اختیار ہوں۔ اس مرکز کے علاوہ پوری اُمت میں سے کسی کو یہ حق نہیں دیا گیا کہ وہ قانون سازی کا کام اپنے ہاتھ میں لے۔

انتشار وافتراق سے بچنے اور اجتماعیت کو اپنانے پر قرآن نے بڑا اصرار کیا اور جا بجا اس کی تعلیم دی، عبادات جو دوسرے مذاہب میں خدا اور بندے کا پرائیویٹ معاملہ ہے۔ اسلام نے انہیں اجتماعیت کی شکل دی۔ نماز کی ادائیگی کے لئے اجتماعیت پر اتنا زور دیا کہ جو لوگ مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے کی بجائے گھر میں پڑھنے لگے تھے۔ ان کے گھروں کو آگ تک لگا دینے کی وعید کی گئی ۲۳؎۔ حج کی ادائیگی کے لئے امیر کا تقرر، رمضان میں روزوں کی اجتماعی حیثیت پر زور اور زکوٰۃ کے جمع و خرچ کرنے کا انتظام، وغیرہ وغیرہ، غرض تمام عبادات کے لئے ایسے قواعد و ضوابط بنائے جن سے پوری امت کے اندر نظم واجتماعیت پیدا ہوگئی۔ حتیٰ کہ عبادات اجتماعیت کی نمائندہ بن گئیں، جن سے کفر و نفاق، انتشار وافتراق اور بغاوت و سرکشی کی بیخ کنی کی جانے لگی۔ چنانچہ اسی ضمن میں وہ بے شمار احادیث آتی ہیں، جن کا موضوع ہے "من شذ شذ فی النار" ۲۴؎ جس نے اجتماعیت و مرکزیت کا دامن چھوڑا وہ دراصل جہنم کی طرف جماعت سے کٹا۔ "علیکم بالجماعۃ" اور "الاعتصام بالسنۃ" کے موضوع پر آں حضرت صلعم سے بے شمار احادیث کی روایت کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرت صلعم کے نزدیک اجتماعیت و مرکزیت اسلام کی ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہے۔ چناں چہ آپ نے فرمایا:۔

"من اطاعنی فقد اطاع اللہ ومن عصانی فقد عصی اللہ من اطاع امیری فقد اطاعنی ومن عصی امیری فقد عصانی" محمد بن اسماعیل بخاری، الصحیح، ۱۹۲۸ء۔ ج ۲ ص ۱۰۵۷۔ جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی، جس نے میری نافرمانی کی، اس نے اللہ کی نافرمانی کی۔ جس نے میرے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ اسی طرح آپ نے ایک دوسری حدیث میں فرمایا:۔ "من رائ من امیرہ شیئاً فکرھہ فلیصبر فانہ لیس احد یفارق الجماعۃ شبراً فیموت الا مات میتۃ جاھلیۃ"۔ بخاری ص ۱۰۵۷۔ جو کوئی امیر میں کوئی ناپسندیدہ بات پائے اُسے چاہیئے کہ تحمل سے کام لے، اس لئے کہ کوئی بھی جو جماعت (سواد اعظم) سے ایک بالشت بھر الگ ہو جائے گا وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔

قرآنی تعلیمات کی روشنی میں شورائی نظام کے تحت قانون سازی کے چند مظاہر ہم درج ذیل کرتے ہیں، جن سے معلوم ہو سکے گا کہ عہد رسالت میں قانون سازی کا کام کیسے انجام پاتا تھا۔

مدینہ پہنچنے کے بعد قانون سازی کے سلسلے میں سب سے پہلا مشہور معاملہ بدر کے قیدیوں کا پیش آیا۔ حضرت عمر روایت کرتے ہیں کہ جب لوگوں نے قیدیوں کو گرفتار کر لیا تو رسول اللہ صلعم نے دریافت فرمایا:۔

"ما ترون فی ھولاء الاساری" ۲۵۔ ان قیدیوں کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے ؟ - حضرت ابوبکرؓ نے کہا: "یا رسول اللہ! یہ چچیرے بھائی اور خاندان والے ہیں - میرا خیال یہ ہے کہ ہم ان سے فدیہ لے کر انہیں رہا کر دیں - اس طرح ہمیں کافروں کے مقابلہ میں قوت حاصل ہو جائے گی اور بہت ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں اسلام کی توفیق عطا فرمائے" پھر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا: "ما تری یا ابن الخطاب" ۲۶ - "اے عمرؓ! تمہاری کیا رائے ہے ؟" میں نے کہا: "اے اللہ کے نبیؐ! میں اس رائے سے متفق نہیں جو ابوبکرؓ نے دی ہے - میری رائے تو یہ ہے کہ آپ انہیں ہمارے قابو میں دے دیں اور ہم ان کی گردنیں اڑا دیں - عقیل کو حضرت علیؓ کے حوالے کیجئے، تاکہ وہ اس کی گردن اُڑا دیں - مجھے فلاں میرا رشتہ دار حوالہ کیجئے میں اس کی گردن اُڑا دوں، یہی لوگ تو کفر کے آئمہ و قائد ہیں، یہ وہی لوگ ہیں جنھوں نے آپؐ کو جھٹلایا آپؐ کو گھر سے نکالا - ان کی گردنیں مار دیجئے" ۲۷ - عبداللہ بن رواحہ نے اپنے دلائل یوں پیش کئے: "یا رسول اللہ! یہ وادی جس میں آپ ہیں بکثرت ایندھن اپنے اندر رکھتی ہے، اس ایندھن میں آگ لگوا کر ان قیدیوں کو اس میں ڈال کر جلا دیجئے"، اس پر عباسؓ نے کہا: "خدا تیری رشتہ داری کا تعلق منقطع کر دے" حضرت ابوبکرؓ نے اپنے دلائل کو دوبارہ اس انداز میں پیش کیا: "یا رسول اللہ صلعم! یہ آپ کا کنبہ اور آپ کا گھرانا ہے - آپ کا خاندان اور آپ کی قوم ہے ان سے درگذر فرمایئے، خدا آپ کے ذریعہ ان لوگوں کو آگ سے نجات دے گا" ۲۸

مجلسِ شوریٰ کے ارکان کے یہ اقوال سن کر حضورؐ اندر تشریف لے گئے، تب مجمع میں چہ میگوئیاں ہونے لگیں، کوئی کہتا تھا کہ بات تو حضرت عمرؓ کی ہے - کوئی کہتا تھا کہ بات حضرت ابوبکرؓ کی ہے" ۲۹، حضور نبی اکرم صلعم کافی دیر غور و خوض کرنے کے بعد باہر تشریف لائے اور اعلان فرمایا: "اللہ تعالیٰ کی شان ہے، کہ اس نے اپنی محبت میں بہت سے آدمیوں کے دلوں کو سخت بنا دیا ہے حتیٰ کہ وہ پتھر سے بھی زیادہ سخت ہو گئے ہیں، اور بہت سے آدمیوں کے دلوں کو نرم بنا دیا ہے حتیٰ کہ وہ انتہائی نرم ہو گئے ہیں - پھر فیصلہ کن لہجہ میں فرمایا: "وان بکم غیلۃ، فلا یفلت منھم احد الا بفداء" اب تمہاری مالی حالت کمزور ہے - لہٰذا ان قیدیوں میں سے کوئی بچ کر نہ نکلے، یا تو فدیہ دے یا پھر اس کی گردن مار دی جائے - ۳۰

۲ - اس سلسلے کا عہد رسالت کا دوسرا مشہور واقعہ جنگ احد میں دشمن کا مقابلہ کرنے کے لئے مقام کے انتخاب کا تھا - رسول اکرمؐ نے مجلسِ شوریٰ منعقد کی اور مسئلہ اس کے سامنے رکھا - حضرات صحابہؓ نے مختلف آراء پیش کیں - اور حضورؐ نے فرمایا: -

"فان رأیتم ان تقیموا بالمدینۃ وتدعوھم حیث نزلوا فان اقاموا اقاموا بشر مقام و ان ھم دخلوھا علینا قاتلناھم فیھا"[۳۱] ۔ اگر تمہاری یہ رائے ہو کہ مدینہ میں رہ کر (مدافعت کرو) اور دشمن کو وہیں چھوڑ دو، جہاں وہ ٹھہرے ہوئے ہیں، اگر وہ وہیں ٹھہرے رہیں تو ان کا وہاں مقام ان کے لئے بہت تکلیف دہ ہوگا۔ اگر وہ مدینہ میں گھس کر ہم پر حملہ کریں تو ہم ان سے لڑ لیں گے۔

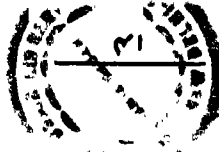
عبداللہ بن ابی بن سلول نے حضورؐ کی رائے کی تائید کی مگر شوریٰ کے ارکان کی اکثریت اس رائے کی حامی نہ تھی اور وہ مدینہ میں رہ کر لڑنے کے بجائے میدان میں لڑنے کو ترجیح دیتے تھے۔ خصوصاً وہ حضرات اس رائے میں پیش پیش تھے جنہیں بعد میں جنگِ احد میں شہادت نصیب ہوئی اور وہ حضرات جو جنگ بدر میں شریک نہ ہو سکے تھے۔ ان کا کہنا تھا۔ "یا رسول اللہ، اخرج بنا الی اعدائنا لا یرون انا جبنا عنھم وضعفنا"[۳۲] اے اللہ کے رسولؐ، آپ ہمارے ساتھ میدان میں نکلئے، کہیں دشمن ہمارے متعلق یہ خیال نہ کرلے کہ ہم ان سے مقابلہ کرنے میں بزدل ہو گئے ہیں اور ہمارے اندر ضعف آگیا ہے ۔ اس رائے کے حامی حضرات نے جب اپنے دلائل ختم کر لیئے تو عبداللہ بن ابی بن سلول نے اپنی رائے جو اس کے سابقہ تجربہ کی بنیاد پر قائم تھی، اس طرح پیش کی:۔ اے اللہ کے رسولؐ! آپ مدینہ ہی میں ٹھہریئے، اور دشمن کی طرف نکل کر نہ جایئے، اللہ کی قسم، ہمارا تجربہ یہ ہے کہ جب کبھی بھی ہم دشمن کی طرف شہر سے نکل کر گئے ہیں۔ ہمیشہ ہمیں گزند پہنچا۔ اور جب کبھی بھی دشمن شہر میں داخل ہو کر حملہ آور ہوا تو اُسے گزند پہنچا۔ اے اللہ کے رسولؐ! میرا مشورہ یہ ہے کہ انہیں وہیں چھوڑ دیا جائے۔ اگر وہ وہیں ٹھہرے رہیں تو بڑی ذلت کے مقام پر ٹھہرے رہیں گے، اور اگر انہوں نے شہر میں داخل ہونے کی جرأت کی تو ہمارے مرد اُن سے دو بدو لڑیں گے اور ہماری عورتیں اور بچے اوپر سے ان پر پتھراؤ کریں گے، اور اگر وہ لوٹ جائیں تو ناکام و نامراد لوٹ جائیں گے جس طرح وہ آئے تھے۔[۳۳] لیکن اکثریت نے اپنی رائے پر قائم رہنے پر اصرار کیا، اور مسلسل رسول اللہ صلعم سے باہر نکل کر دشمن کا مقابلہ کا مطالبہ کیا۔ آخر آں حضرت صلعم نے شورائی نظام کے پیش نظر اکثریت کی رائے مان کر فیصلہ فرمایا کہ دشمن کا مقابلہ میدان میں ہوگا۔

اس واقعہ کا سب سے زیادہ غور طلب پہلو یہ ہے کہ جب رسول اللہؐ کثرت رائے کے مطابق فیصلہ فرما چکے اور تیار ہو کر باہر نکلے تو بعض حضرات نے جنہوں نے آپ کی رائے کی مخالفت کی تھی پشیمانی کا اظہار کیا، اور عرض کیا "یا رسول اللہ! استکرھناک ولم یکن ذلک لنا۔ فان شئت فاقعد

صلی اللہ علیک۔ ۲۴؎ ۔ اے اللہ کے رسولؐ شاید ہم نے اپنی رائے منوانے میں آپ کو مجبور کیا ہے حالانکہ یہ بات ہمارے شایانِ شان نہ تھی۔ اس لئے اگر آپ کا ارادہ شہر ہی میں ٹھہرنے کا ہے تو آپ شہر ہی میں ٹھہریں۔ اس کے جواب میں حضورؐ نے فرمایا: "ما ینبغی لنبی اذا لبس لأمته ان یضعها حتی یقاتل" ۲۵؎۔ کسی نبی کے یہ لائق نہیں کہ جب ایک دفعہ اپنا زرہ پہن لے تو اُسے لڑے بغیر اُتار دے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک بار کثرتِ رائے سے فیصلہ ہو گیا ہے۔ تو اُس سے واپس جانے کی ضرورت نہیں، خواہ یہ فیصلہ مجھے پسند نہیں۔

۲۔ معرکۂ خندق کے دوران جب مسلمان سخت مصائب میں گھر گئے تو رسول اللہ صلعم نے حملہ آوروں میں انتشار پیدا کرنے کے لئے بنو غطفان کو جو قریش کے ساتھ ایک طاقت ور جتھے کی حیثیت سے محاصرے میں شامل تھے، مدینے کے باغات کی کھجوروں کا ایک تہائی حصہ اس شرط پر دینے کی پیش کش کی، کہ وہ قریش کا ساتھ چھوڑ دیں۔

"جب لوگوں پر مصائب کی شدت ہو گئی، تو رسول اللہ صلعم نے عیینہ بن حصن بن حذیفہ بن بدر اور حرث بن عوف بن ابی حارثہ المری جو بنو غطفان کے قائد تھے، کی طرف اپنا وفد بھیجا، اور مدینے کی ایک تہائی پیداوار کی پیش کش اس شرط پر کی کہ وہ دونوں سردار اپنے تمام ساز و سامان اور لوگوں کے ساتھ واپس چلے جائیں۔ چنانچہ اس شرط پر صلح ہو گئی حتیٰ کہ معاہدہ تک لکھ لیا گیا۔ لیکن اس پر ابھی تک نہ شہادتیں ہوئی تھیں اور نہ ہی اُسے آخری شکل دی گئی تھی۔ بلکہ ابھی اس پر گفت گو جاری تھی" ۲۶؎

اس سلسلے میں جب انصار سے رائے لی گئی تو حضرت سعد بن معاذ اور حضرت سعد بن عبادہؓ نے اس تجویز کی مخالفت کرتے ہوئے کہا: "یا رسول اللہ امراً تحبه فنصنعه، ام شيأ امرك الله به لا بُد لنا من العمل به، ام شيأ تصنعه لنا؟" ۲۷؎ یا رسول اللہ یہ تجویز آپ کی پسندیدہ رائے ہے کہ ہم اسے قبول کریں یا اس معاملے میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو یہ حکم دیا ہے کہ جس پر عمل کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں، یا آپ خود اپنی طرف سے ہماری بہتری کے لئے ایسا کرنا چاہتے ہیں" حضورؐ نے فرمایا: "بل شئی اصنعه لکم، والله ما اصنع ذلك الا لانني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب فأردت ان اكسر عنكم من شوكتهم الى امر ما" ۲۸؎۔ بلکہ میں تو یہ کام محض آپ لوگوں کی بھلائی کے لئے کرنا چاہتا ہوں۔ بخدا میں ایسا صرف اس لئے کرنا چاہتا ہوں کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ تمام عرب تمہاری مخالفت میں متحد ہو کر آگئے ہیں، اور انہوں نے ہر جانب سے تم لوگوں کو گھیرے میں لے لیا ہے۔ اور میں چاہتا ہوں کہ جہاں

تک ممکن ہو، ان کی قوت و شوکت کو توڑ دوں

اس پر سعد بن معاذ نے کہا :- اے اللہ کے رسولؐ ! ہم اور یہ ہمارے دشمن مشرک تھے۔ بتوں کی پوجا کرتے تھے۔ اللہ کی عبادت نہیں کرتے تھے۔ اور نہ ہی اُسے جانتے تھے، اس حالت میں بھی وہ کبھی خواہش نہ کر سکے کہ ہماری ایک کھجور بھی کھا جائیں بجز ہماری مہمان نوازی کے یا ہم سے خرید کے، اور اب جب کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام جیسی دولت سے نوازا ہے، اور اس کی ھدایت دی ہے۔ اور آپؐ کی وجہ سے ہمیں عزت بخشی ہے، تو ہم انہیں اپنے اموال دے دیں ؟ ۔ بخدا ہمیں ایسی صلح کی حاجت نہیں، بخدا ہم تو سوائے تلوار کے انہیں کچھ بھی نہیں دیں گے، حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اور ان کے درمیان فیصلہ فرما دے۔ ۳۹؎ ۔

حضرت سعد بن معاذ کی تقریر سن کر حضور اکرمؐ نے فرمایا :" فأنت و ذاك " ۴۰؎ بات وہی ہے جو تم نے کہی ۔ چنانچہ اسی پر فیصلہ ہو گیا اور حضورؐ نے صلح کی پیش کش واپس لے لی۔ اور " فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون " ۴۱؎ جناب رسول کریمؐ اُٹھ کھڑے ہوئے اور تمام مسلمان بھی "

۴ ۔ جنگ حنین کے بعد قبیلہ ہوازن کے ایک وفد نے حضورؐ سے قیدیوں اور اموال کی واپسی کی درخواست پیش کی تو آں حضرتؐ نے اس مسئلہ کو مسلمانوں کے سامنے پیش کیا، اور فرمایا :" تمہارے یہ بھائی توبہ کر کے آ گئے ہیں، اور میری رائے یہ ہے کہ ان کے قیدی انہیں واپس کر دیں، لہٰذا تم میں سے جو بھی بطیب خاطر ایسا کرنا پسند کرے، تو وہ کر ڈالے۔ اور تم میں جو یہ چاہتا ہو کہ وہ اپنا حصہ اس شرط پر دے کہ ہم پہلی "فئے" میں سے جو ہمیں حاصل ہوئی ہے، اس کا معاوضہ ادا کر دیں تو وہ اس شرط پر ایسا کر ڈالے :" اس پر لوگوں نے کہا، " یا رسول اللہؐ ! ہم انہیں اپنے قبضہ کے قیدی بطیب خاطر دیتے ہیں :" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :" اس ہجوم میں ہمیں صاف طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ کون بخوشی آمادہ ہے، اور کون نہیں، لہٰذا تم لوگ اپنے اپنے حلقوں میں واپس چلے جاؤ تاکہ ہمارے پاس تمہارے سردار آکر تمہاری رائے کی ترجمانی کریں۔ چنانچہ لوگ اپنے اپنے حلقوں میں واپس چلے گئے، جہاں ان کے سرداروں نے ان سے تبادلہ خیال کیا، پھر وہ سردار حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے بتایا کہ ہمارے سب لوگ (اپنے قبضے کے قیدیوں) کو بطیب خاطر اس بات کی اجازت دیتے ہیں (کہ وہ واپس اپنے قبائل میں چلے جائیں) ۴۲؎ ۔

یہ واقعہ آں حضرت صلعم کے شورائی نظام کی سچی تصویر ہے ۔ اس سے صحیح معنوں میں عہدِ رسالت کے شورائی نظام کی عکاسی ہوتی ہے ۔ آنحضرت صلعم قدم قدم پر شوریٰ کا درس دیتے ہیں ۔ اور جہاں کہیں شبہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے اس رائے میں سب کی رائے شامل نہیں یا عوام اپنی ناپختگی اور ناتجربہ کاری کی وجہ سے حالات کا جائزہ لئے بغیر جذباتی طور پر ہاں میں ہاں ملا رہے ہیں، فوراً اصحاب الرائے کو طلب کرتے ہیں ۔ انہیں حکم دیتے ہیں کہ معاملے کی تہہ تک پہنچنے کے لئے وہ عوام کے پاس جا کر ان کی رائے معلوم کریں ۔ اور بڑے ٹھنڈے دل سے فیصلہ کریں کہ ان کی آخری اور قطعی رائے کیا ہے ۔ اور پھر اصحاب الرائے سے مشورہ کے بعد کسی کام کو قانونی شکل دیتے ۔ اور یہ قانون سوادِ اعظم کی کثرتِ رائے کا ترجمان ہوتا ۔ یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم کی طرف سے جب کوئی فیصلہ قانون کی شکل میں ظاہر ہوتا تو تمام لوگ سمع و طاعت کے علاوہ کسی دوسری طرف دیکھتے تک نہ تھے ۔

ان چند واقعات کی روشنی میں ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ عہدِ رسالت میں پیش آنے والے معاملات کا حل کیسے ہوتا تھا ۔ اور آں حضرت صلعم باوجودیکہ صاحبِ وحی و الہام تھے ۔ شب و روز وحی کا تانتا بندھا رہتا تھا، آسمانی رہنمائی و ہدایت قدم قدم پر میسر تھی، پھر بھی معاملات کو حل کرنے میں ہمیشہ شورائی نظام پر بھروسہ کرتے، ہر فرد کو مافی الضمیر کے اظہار کا موقع دیتے ۔ اور جب تک اہل الرائے مسلمانوں کی مجموعی رائے معلوم نہ ہو جاتی، کوئی فیصلہ نہ فرماتے ۔

اجتماعیت و مرکزیت کی یہ روح جو آنحضرت صلعم نے صحابہ کرام میں پھونکی، اس کے عملی مظاہر تو ہم نے سابق امثلہ میں خود حضور صلعم کی موجودگی میں دیکھ لئے ۔ اب ہم اس عہد کا ایک اور واقعہ نقل کرتے ہیں ۔ جو اجتماعیت کا بے مثال نمونہ ہے ۔ چھٹے سال ہجری میں آنحضرت صلعم عمرہ کی نیت سے مدینہ منورہ سے صحابہ کو ساتھ لے کر مکہ کو روانہ ہوئے ۔ جب آپ مکہ کے نواح میں پہنچے، تو قریش نے آنحضرت کو عمرہ کی اجازت دینے سے انکار کر دیا ۔ آنحضرت صلعم نے حضرت عثمان بن عفان کو قریش کے پاس بھیجا ۔ حضرت عثمان بن عفان نے رسول اللہ صلعم کا پیغام ابوسفیان اور قریش کے عظماء تک پہنچایا ۔ جب حضرت عثمان آپ کا پیغام پہنچا چکے تو قریش نے آپ سے کہا ۔

" ان شئت ان تطوف بالبیت فطف ۔ ؁۴۳ اگر آپ چاہیں کہ آپ بیت اللہ کا طواف کریں تو آپ طواف کر سکتے ہیں ۔" قریش کے اس سوال کا حضرت عثمان نے یہ جواب دیا ۔" ما کنت لافعل حتی یطوف بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ؁۴۴ ۔ میں ایسا ہرگز نہیں کر سکتا جب تک رسول اللہؐ تمام جماعت صحابہ کے ساتھ مل کر اس کا طواف نہ کریں ۔" اب عمرہ ایک عبادت ہے، لیکن ایسی عبادت جس کے پیچھے اجتماعیت

ی روح کارفرما نہ ہو حضرت عثمان نے اس کے ادا کرنے سے انکار کر دیا۔ (مسلسل)

حواشی و حوالہ جات

۱۔ قرآن مجید، سورہ المائدہ ۵: ۳ (۲)۔ قرآن مجید، سورہ الشوریٰ، ۴۲:

۳۔ قرآن مجید، سورہ الشوریٰ ۴۲: ۳۸ (۴)۔ قرآن مجید، ایضاً

۵۔ ایضاً۔ (۶)۔ ایضاً۔

۷۔ قرآن مجید، آل عمران ۳: ۱۵۸

۸۔ السید محمود الآلوسی، تفسیر روح المعانی، جزء رابع، الدمشق ص ۱۰۶

۹۔ ایضاً۔ (۱۰) قرآن مجید، آل عمران ۳: ۱۵۸۔

۱۱۔ السید محمود آلوسی، روح المعانی، ایضاً ص ۱۰۶ (۱۲)۔ ایضاً۔ ص ۱۰۹

۱۳۔ محمود آلوسی۔ روح المعانی ایضاً، جلد ۲۵، ص ۴۶

۱۴۔ ایضاً۔ (۱۵)۔ محمود آلوسی، روح المعانی، جلد ۲۵، ص ۴۶

۱۶۔ درید بن الصمۃ، اشعار العرب لابی زید محمد بن ابی الخطاب القرشی۔
مطبوعہ مصر سن ۱۳۰۸ھ، ص ۱۱۷۔

۱۷۔ ابن درید، الاشتقاق، مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، مصر، ۱۹۵۸ء، ص ۱۵۵۔

۱۸۔ ابن ہشام، سیرۃ النبی، ۱۹۳۷ء قاہرہ، ص ۱۴۱۔

۱۹۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام۔ جلد ۳۔ ص ۲۸۔۲۹۔

۲۰۔ ابن قتیبہ۔ المعارف ص ۲۱ بحوالہ S.A.Q. HUSAINI THE CONSTI-
-TUTION OF THE ARAB EMPIRE, LAHORE, 1958, P.98

۲۱۔ قرآن مجید۔ النساء ۴: ۸۴ (۲۲)۔ قرآن مجید، النساء، ۴: ۵۸۔

۲۳۔ محمد بن اسمٰعیل بخاری، الصحیح، ۱۹۳۸ء، دہلی، ج ۱ ص ۸۹ " لقد هممت أن امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوٰة فيوذن لها ثم امر رجلاً فيؤم الناس ثم اخالف الى رجالٍ فاحرق عليهم بيوتهم "

۲۴ - الجامع الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی، کانپور، ابنِ ماجہ (مشکوٰۃ باب الاعتصام بالسنۃ) ص ۱۱۵

۲۵ - ابو عبید، کتاب الاموال، قاہرہ سنہ ۱۳۵۳ھ، ص ۳۲

۲۶ - ایضاً -

۲۷ - ایضاً، ص ۱۱۴ -

۲۸ - ایضاً -

۲۹ - ایضاً -

۳۰ - ایضاً -

۳۱ - ابن ہشام، سیرۃ النبی، قاہرہ سنہ ۱۹۳۷ء، جلد ۷۳، ص ۶ -

۳۲ - ابن ہشام، جلد ۳، ص ۷ -

۳۳ - ایضاً -

۳۴ - ابن ہشام، سیرۃ، جلد ۳، ص ۸ -

۳۵ - ابنِ ہشام، ایضاً -

۳۶ - ابن ہشام، سیرۃ، جلد ۳، ص ۲۳۹ -

۳۷ - ابنِ ہشام، ایضاً -

۳۸ - ابن ہشام، ایضاً -

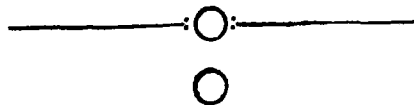
۳۹ - ایضاً -

۴۰ - ایضاً - ص ۲۳۹ -

۴۱ - ایضاً -

۴۲ - ابو عبید، کتاب الاموال، ص ۱۱۷ - ۱۱۸ -

۴۳ - ابن ہشام، سیرۃ، جلد ۳، ص ۳۶۴ -

۴۴ - ایضاً -

اصولِ فقہ اور امام شافعیؒ

مولانا احمد حسن ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

(۴)

امام شافعیؒ قیاس پر تو اس لئے زور دیتے ہیں کہ اس کی بنیاد ہی ان کے خیال میں قرآن، سنت یا اجماع پر ہوتی ہے، لیکن استحسان کی وہ سختی سے تردید کرتے ہیں، کیوں کہ وہ اس کو بے بنیاد (بلا اصل) سمجھتے ہیں۔ استحسان ان کی نظر میں آزاد رائے اور شخصی موضوعی فیصلہ ہے، وہ صرف قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کو درست سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک استحسان کا قیاس کی طرح قرآن مجید سے وجوب نہیں نکلتا، اور نہ یہ ادلہ اربعہ میں داخل ہے (۱)۔ ان کے خیال میں استحسان سے استدلال کی صورت میں ایک فقیہ ادلہ اربعہ کو چھوڑ کر محض اپنی شخصی رائے پر عمل کرتا ہے۔ استحسان کو شخصی و آزاد رائے کا نام دے کر وہ اس کو اپنے اعتراضات کا نشانہ بناتے ہیں، کبھی اس کو تلذذ کہتے ہیں (۲) اور کبھی اس کو دین میں نئی شریعت گھڑنے کے مترادف بتاتے ہیں (۳)۔ استحسان کی تردید میں جو متعدد دلیلیں دیتے ہیں، ذیل میں ہم ان کا تجزیہ کرتے ہیں:

اُن کا خیال ہے کہ انسان کو زندگی کے ہر شعبہ کے بارے میں احکام دیئے گئے ہیں اور اس کو یوں ہی بیکار نہیں چھوڑا گیا۔ اس سلسلہ میں وہ قرآن مجید کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:۔

أیحسب الانسان أن یترك سدیٰ (۴)۔ کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو مہمل چھوڑ دیا جائے گا، اس کی تفسیر میں وہ فرماتے ہیں کہ سدیٰ اس شخص کو کہتے ہیں، جسے نہ کوئی حکم دیا گیا ہو اور نہ کسی چیز سے منع کیا گیا ہو۔ اس سلسلہ میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی احادیث پیش کرتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے جن چیزوں کا حکم دیا ہے اور جن باتوں سے منع کیا ہے، آپ نے ان سب کو لوگوں تک پہنچا دیا ہے۔ یہ دو دلیلیں قرآن و سنت سے استدلال کی

تائید میں تھیں۔ اجماع کے لئے وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں آپ نے جماعت کے پیچھے چلنے کا حکم دیا ہے، اس سے وہ یہ بات نکالتے ہیں کہ اُمت کا جس رائے پر اتفاق ہو، اس کا اتباع کرنا چاہیئے۔ قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت اور احادیث سے وہ یہ نتیجہ بھی اخذ کرتے ہیں کہ انسان کو دنیا میں بلا ہدایت نہیں چھوڑا گیا۔ زندگی میں جن مسائل سے انسان دوچار ہوتا ہے، اس کے بارے میں کتاب اللہ میں مفصل یا مجمل (نصاً و جملۃً) احکام موجود ہیں۔ اس لئے ان کے خیال میں کوئی اجتہاد بغیر نص یا قیاس کے درست نہیں ہو سکتا، چنانچہ قرآن مجید میں یا تو واضح طور پر کوئی حکم موجود ہوگا یا پھر قیاس سے دلالۃً اس کو استنباط کریں گے۔ اس کے علاوہ جو طریقہ بھی اجتہاد کا ہوگا وہ صحیح نہیں (۵)۔ استحسان چونکہ ادلہ اربعہ میں داخل نہیں، اس لئے ان کے نزدیک اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

وہ استحسان کی تردید میں بار بار قرآن مجید کی اُس آیت کو پیش کرتے ہیں، جس میں مسلمانوں کو قبلہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس آیت سے وہ قیاس کی شرعی حجیت اور استحسان کی ممانعت ثابت کرتے ہیں۔ قیاس کی حجیت پر ہم گذشتہ اوراق میں تفصیل سے روشنی ڈال چکے ہیں۔ استحسان کی ممانعت میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ قبلہ کی طرف رُخ کرنے کے لئے دلائل و علامات تلاش کرنا ضروری ہیں، اپنی مرضی اور خواہش نفس سے جس طرف چاہیں رُخ کرلیں، اس کی اس آیت سے ممانعت نکلتی ہے (۶)۔

ان کا خیال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان معاملات میں استحسان سے کام نہیں لیا، جن کے بارے میں آپ پر کوئی وحی نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس سلسلہ میں وہ قرآن مجید سے تین مثالیں پیش کرتے ہیں۔ اصحاب کہف کے بارے میں آپ سے سوال، مسئلہ ظہار اور مسئلہ قذف کے بارے میں لوگوں کا آپ سے دریافت کرنا۔ ان تینوں موقعوں پر امام شافعی فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی رائے سے فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ وحی کا انتظار فرمایا (۷)۔ اس لئے ان کے خیال میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے استحسان جائز نہیں تھا تو وہ دوسروں کے لئے کیسے ہو سکتا ہے۔

استحسان کی تردید میں وہ ایک دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر ایک حاکم یا مفتی کسی مسئلہ میں استحسان سے کام لیتا ہے، اور قیاس و نص کو چھوڑ دیتا ہے، تو دوسرا حاکم یا مفتی دوسرے مقام پر یا اسی جگہ ایسا ہی کر سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا ایک ہی مقام پر ایک ہی مسئلہ میں مختلف لوگ مختلف فیصلے کرینگے (۸)۔ تعجب ہے امام شافعی استحسان سے استدلال کی صورت میں تو انتشار سے اتنے خوف زدہ ہیں۔

لیکن قیاس و اجتہاد کی صورت میں، جن کی وہ شدت سے حمایت کرتے ہیں، انھیں اختلاف رائے کا وہم بھی نہیں گذرتا۔ حالاں کہ اجتہاد الخاصہ کی صورت میں وہ خود مختلف مجتہدوں کو اپنی اپنی رائے پر عمل کرنے کی تاکید کرتے ہیں، نیز اجماع الخاصہ کا انکار کرکے وہ خود مستقل اختلاف رائے اور ایک مسئلہ میں مختلف فیصلے کرنے کی دعوت دے رہے ہیں۔ استحسان کی تردید میں یہ دلیل پیش کرکے امام شافعی درحقیقت اپنے اقوال میں تضاد پیدا کرتے ہیں۔

استحسان کے خلاف امام شافعی ایک اور منطقی دلیل پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ وہ عقل پرست (اہل العقول والآداب) جو علما، قرآن و سنت سے عقل و ذہانت میں کہیں بڑھ چڑھ کر ہیں، جب ان کو محض عقل کی بنیاد پر مسائل حل کرنے کی اجازت نہیں ہے تو علما، کو کیسے ہو سکتی ہے، جو کہ عقل میں ان سے کم تر ہیں؟۔ اس پر اُن کا مناظر اُن سے کہتا ہے کہ چوں کہ عقل پرستوں کو اصول (نظائر) سے واقفیت نہیں ہوتی، اس لئے ان کو اس کی اجازت نہیں ہے، لیکن علما، تو اصول سے واقف ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ عقل سے مسائل حل کر سکتے ہیں۔ امام شافعی اس کو یہ الزامی جواب دیتے ہیں کہ علما، کے اصول سے واقف ہونے کا تقاضا کیا ہے ـــــ آیا وہ قیاس سے کام لیں یا اس کو ترک کر دیں؟۔ اگر علما، اپنے علم کے باوجود قیاس کو چھوڑ کر محض عقل سے کام لینے کے مجاز ہیں تو عقل پرستوں کو ان سے زیادہ اجازت ہونی چاہیئے۔ بلکہ اگر عقل پرست اپنی عقل سے کام لے کر کسی مسئلہ میں صحیح نتیجہ پر پہنچتے ہیں تو وہ ستائش کے مستحق ہیں، کیوں کہ ان کے پاس اصول کا علم نہیں ہے۔ وہ قیاس کو چھوڑنے پر علما، سے زیادہ مورد الزام نہیں بن سکتے، کیونکہ علما، اصول سے واقف ہوتے ہیں، اور وہ واقف نہیں ہوتے۔ اس سے امام شافعی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر علما، صرف عقل سے کام لیں گے تو قیاس سے کام نہ لینے کی صورت میں ان میں اور عقل پرستوں میں کوئی فرق نہیں رہتا (۹)۔ امام شافعی کی اس دلیل کے خلاف یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ جو شخص اصول (نظائر) سے واقف ہوگا، وہ مسائل حل کرتے وقت ان کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ نیز جو شخص اصل سے بھی واقف ہو، اور اپنی عقل کی روشنی میں عام مصلحت، مسئلہ کی روح اور مقصد کو بھی سمجھتا ہو، وہ اس شخص سے بہتر اجتہاد کر سکتا ہے جو خالص عقل کو بنیاد بنا رہا ہو۔ اصول و عقل دونوں سے کام لینے والا اور محض عقل سے کام لینے والا کیا دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟۔

یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام شافعی صرف قرآن و سنت کی بنیاد پر اجتہاد کے قائل ہیں، اور

حضرت معاذ بن جبل کی مشہور حدیث سے وہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ لوگوں کو قرآن وسنت کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، نہ کہ اپنی شخصی رائے پر عمل کرنے کا، اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جو شخص قرآن و سنت کی نصوص کو چھوڑ کر محض استحسان (شخصی رائے) کی بنیاد پر کسی مسئلہ میں فیصلہ کرتا ہے، تو وہ گویا شخصی رائے کو قرآن وسنت کے مقابلہ میں لا کھڑا کرتا ہے۔ اور اُسے وہ قرآن وسنت کے مقابلہ میں ایک تیسرا ماخذ سمجھتا ہے یعنی اس کے نزدیک قرآن وسنت کی اتباع کی طرح شخصی رائے کی اتباع کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ حالاں کہ یہ قرآن کے سراسر خلاف ہے۔ قرآن تو محض خدا اور رسولؐ کی متابعت کا حکم دیتا ہے (نہ کہ رائے کی اتباع کا) (۱۰)۔ اس طرح امام شافعی قرآن سے استحسان کی شرعی حجیت کی تردید کرتے ہیں۔

امام شافعی کے مخالفین استحسان کی شرعی حجیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے عمل سے ثابت کرتے ہیں۔ امام شافعی نے ان کے دلائل بیان کرکے ایک ایک کی تردید کی ہے۔ مثلاً استحسان کے حامی اس کی تائید میں ایک دلیل یہ دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ کو بنو قریظہ کا فیصلہ کرنے کا حکم دیا تھا۔ انہوں نے اپنی رائے سے فیصلہ کیا جو خدا کے حکم کے بالکل موافق تھا۔ اس لئے استحسان کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ دوسری دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کچھ صحابہ سفر میں تھے۔ ایک مچھلی اُن کو سمندر کے کنارے پر ملی، اس کو انھوں نے خود بھی کھایا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی اُسے لائے اور آپ نے بھی اس میں سے تناول فرمایا۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وہ مچھلی جسے سمندر نے باہر پھینک دیا ہو، اُس کے کھانے کا حکم نہ تو قرآن میں موجود تھا اور نہ سُنت میں۔ صحابہ نے اپنی رائے سے اس کو کھایا۔ اور ان کی یہ رائے درست نکلی۔ تیسری دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں تبلیغ کے سلسلہ میں صحابہ کے وفود بھیجتے تھے اور ان لوگوں کو یہ حکم دیتے تھے کہ وہ وفود کے امراء کی اطاعت کریں جب تک وہ خدا کے حکم کے خلاف کوئی حکم نہ دیں۔ لیکن بعض امراء نے اپنے ماتحتین کو ایسے احکام بھی دیئے جو خدا کے حکم کے خلاف تھے۔ مثلاً ایک صاحب نے اپنے ماتحتین کو آگ میں کود جانے کا حکم دے دیا۔ اس واقعہ سے وہ استدلال کرتے ہیں کہ ان امراء نے اپنی رائے کی بنیاد پر حکم دیا، اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آنے کے بعد آپ نے اس کو رد فرما دیا۔ رائے سے فیصلہ بہر حال اس دور میں موجود تھا (۱۱)۔

امام شافعی ان میں سے ہر دلیل کو رد کرتے ہیں۔ پہلی دلیل کے بارے میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ کے فیصلہ کو اس لئے نافذ فرما دیا تھا کہ وہ صحیح تھا۔ کیوں کہ کبھی رائے، بصیرت اور فہم رکھنے والے آدمی کا فیصلہ جو محض رائے پر مبنی ہو، درست ہوتا ہے، اور کبھی غلط۔ لیکن لوگوں کو ایسے شخص کی رائے پر عمل کرنے کا حکم نہیں دیا گیا جس کی صحت مشکوک ہو۔ اس کے برعکس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت خدا کی طرف سے کی جاتی تھی، اس لئے آپؐ کے فیصلہ میں غلطی کا امکان نہیں تھا۔ جو شخص ایک ایسے آدمی کی اتباع کرنے کے لئے لوگوں سے کہتا ہے جو اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہو، وہ درحقیقت ایسے آدمی کے پیچھے چلنے کے لئے کہہ رہا ہے جس کا فیصلہ صحیح بھی ہو سکتا ہے، اور غلط بھی۔ نیز وہ اس شخص کو ایک نبی کی جگہ لانا چاہتا ہے جس کی اتباع فرض کی گئی ہے۔ دوسری دلیل کا وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ صحابہ کرام نے محض ضرورت کی وجہ سے مچھلی کھائی تھی۔ ورنہ ان کو خود یہ یقین نہیں تھا کہ ان کا یہ فعل جائز ہے۔ اس وجہ سے انہوں نے واپس آنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں استصواب کیا۔ تیسری دلیل کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل خود شخصی رائے کے استعمال کی مخالفت میں ہے نہ کہ موافقت میں۔ اس لئے اس سے استحسان کو کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو یہ حکم دیا تھا کہ وہ اس وقت تک امراء کی فرماں برداری کریں جب تک وہ خدا کا حکم مان رہے ہوں۔ بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فعل کو جو انھوں نے اپنی رائے سے کیا تھا، رد فرما دیا تھا (۱۲)۔

استحسان کی تردید میں امام شافعی کے دلائل سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں غلط فہمی کا شکار تھے۔ قدیم مکاتبِ فقہ کے یہاں استحسان کی کیا حقیقت تھی، اور اس کا کیسے استعمال ہوتا تھا، ہم تفصیل سے اپنے مقالہ "صدر اسلام میں اجتہاد" میں اسے بتلا چکے ہیں (۱۳)۔ استحسان کی جتنی مثالیں بھی ان کے یہاں ملتی ہیں، ان میں سے ایک سے بھی یہ پتہ نہیں چلتا کہ استحسان کی بنیاد اوہام، ہوائے نفس اور بے دلیل و آزاد رائے تھی۔ اگر استحسان میں ہوائے نفس داخل ہو سکتی ہے تو قیاس بھی اس سے نہیں بچ سکتا، کیوں کہ جس اصل میں علت مذکور نہیں ہوتی، وہاں فقیہ کو اپنی رائے سے ہی علت کا استنباط اور تعین کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے قیاس میں بھی موضوعی تفکیر کے ایسے ہی قوی امکانات موجود ہیں، جیسے استحسان اور آزاد رائے میں۔ مذکورہ بالا دلائل میں سے صحابہ کے مچھلی کھانے والی دلیل کا امام شافعی یہ جواب دیتے ہیں کہ انھوں نے ایسا محض ضرورت کی بنا پر کیا تھا، حالاں کہ ان کے پاس

اس کی کوئی دلیل موجود نہیں تھی۔ تعجب ہے امام شافعی ضرورت کی اہمیت کو تو مانتے ہیں، لیکن اصول استحسان کو نہیں مانتے۔ اصول استحسان کا محور ضرورت، وقتی مصالح، اور مسئلہ کے کوائف و پس منظر ہوتا ہے جس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔ متاخرین فقہاء نے تو استحسان کو قیاس خفی کہہ کر امام شافعی کے تردیدی دلائل کی ساری عمارت ہی ڈھادی ہے۔ امام شافعی کا قدیم مکاتب فقہ پر یہ الزام بھی صحیح نہیں ہے کہ ان کا استحسان خالص عقل اور وہم پر مبنی ہوتا تھا، اور قرآن و سنت سے اس کی کوئی دلیل نہیں لائی جاتی تھی۔ قدیم مکاتب فقہ کے ہاں استحسان کی بہت کم مثالیں ایسی ملتی ہیں جن کی بنیاد صرف رائے پر ہو، اور نص سے اس کی کوئی دلیل نہ دی جا سکتی ہو۔ امام شافعی شرعی استدلال کے لئے اگر اصل پر سارا زور صرف کرتے ہیں تو ان کی یہ بات بھی استحسان میں پائی جاتی ہے۔ قیاس و استحسان میں صرف اتنا فرق ہے کہ قیاس میں علت ظاہر ہوتی ہے، اور استحسان میں مخفی۔ استحسان کی صورت میں قیاس اور عام قواعد سے انحراف کی وجہ اور بنیاد ظاہر اور کھلی نہیں ہوتی۔ استحسان کی اصل بادی النظر میں سمجھ میں نہیں آتی، اس لئے اس پر ہوائے نفس اور شخصی رائے کا الزام لگایا جاتا ہے، ورنہ امام شافعی جس اصل و دلیل کو اتنی اہمیت دے رہے ہیں، وہ بھی فقیہہ کے ذہن میں ہوتی ہے، نیز جس بنیاد پر استحسان کیا جاتا ہے، اس کو اصول شریعت میں کسی بھی اصل سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ استحسان کی بنیاد پر اخذ کیے ہوئے فیصلے کا قرآن و سنت کی روح اور ان کے منشا کے موافق ہونا ہی استحسان کے لئے اصل و دلیل ہیں۔

امام شافعی نے اپنی تصانیف میں بعض مسائل سے متعلق خود بھی استحسان اور استحباب کے الفاظ استعمال کئے ہیں (۱۴)۔ لیکن ان کا استعمال اور مفہوم فنی سے زیادہ لغوی ہے۔ مسئلہ عرایا کے سلسلہ میں امام شافعی خود بھی ایک حدیث کی بنیاد پر قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کرتے ہیں، کیوں کہ عریہ مزابنہ میں داخل ہے جس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہے (۱۵)۔ یہ درست ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی لفظ استحسان استعمال نہیں کرتے، لیکن اس سلسلے میں جو اصول اور طریقہ کار وہ اختیار کرتے ہیں، وہ عراقی استحسان کے مشابہ ہے۔ ہم اپنے مقالہ "صدر اسلام میں اجتہاد" میں استحسان پر بحث کرتے ہوئے یہ بتلا چکے ہیں کہ اہل عراق حدیث کی بنیاد پر استثنا کو بھی استحسان کہتے ہیں جس پر امام شافعی کا خود عمل ہے۔ اس لئے امام شافعی کے اصول استحسان پر اعتراضات درست معلوم نہیں ہوتے۔

اب ہم اجماع (۱۶) کے بارے میں امام شافعی کے نظریہ پر گفتگو کرتے ہیں۔ امام شافعی نے اپنی تصانیف میں مختلف مقامات پر علم کی دو قسمیں بتلائی ہیں، علم العامہ اور علم الخاصہ، علم العامہ سے مراد وہ امور ہیں جن کو ہر عاقل و بالغ مسلمان جانتا ہے، کیوں کہ اسلام میں علم کی یہ قسم بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی مثال میں وہ فرائض اور محرمات کو پیش کرتے ہیں۔ مثلاً پانچ نمازیں، رمضان کے روزے، حج اور زکوٰۃ کی فرضیت سے ہر شخص واقف ہے، اسی طرح زنا، قتل نفس، چوری اور شراب خوری کی حرمت کو ہر آدمی جانتا ہے۔ قرآن مجید نے ان فرائض و محرمات کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے، اور سارے کے سارے مسلمان اس سے خوب باخبر ہیں۔ بعد کی نسلوں نے پہلی نسلوں سے عمومی طور پر (عامۃ من عامۃ) اس علم کو حاصل کیا، اور پہلے لوگوں نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کیا۔ ان امور کی فرضیت و حرمت، اور اس علم کی تواتر کے ساتھ نقل و روایت میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ علم کی یہی وہ قسم ہے جس کی نقل اور تعبیر میں غلطی کا امکان نہیں ہے، اسی لئے اس میں اختلاف رائے کی اجازت نہیں دی گئی۔ علم الخاصہ سے مراد فروع و جزئیات کا علم ہے۔ جس کو فروع الفرائض کہتے ہیں۔ قرآن مجید یا سنت میں یہ علم مفصل اور واضح طور پر موجود نہیں ہے۔ یہ علم اگرچہ سنت (حدیث) میں موجود ہے، لیکن اس علم کی روایت افراد کے ذریعہ (اخبار الخاصۃ) ہوتی ہے، نہ کہ تواتر اور عام لوگوں سے (اخبار العامۃ)۔ علم کی اس نوع میں مختلف تعبیرات کی گنجائش ہے، اور اس علم کو قیاس کے ذریعہ بھی حاصل کیا جاتا ہے۔ امام شافعی کے خیال میں اس علم کا حاصل کرنا نہ عام لوگوں پر فرض ہے، اور نہ تمام عالموں پر۔ صرف عالموں کی اتنی تعداد پر اس کا حصول ضروری ہے جو امت کے لئے کافی ہو سکیں (من فیہ الکفایۃ) (۱۷)۔ امام شافعی کے نزدیک اجماع صرف علم العامہ میں ممکن ہے نہ کہ علم الخاصہ میں۔ اپنے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے انہوں نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، جن کا ہم ذیل میں تجزیہ کرتے ہیں۔

ان کا خیال ہے کہ علم العامہ اور علم الخاصہ کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ علم العامہ ہر شخص کو حاصل ہے، اور کوئی شخص بھی اس میں شبہ نہیں کر سکتا۔ اس کی مثال میں وہ نمازوں کی تعداد اور ظہر کے فرضوں کی تعداد پیش کرتے ہیں (۱۸)۔ دوسرے الفاظ میں ان کا مقصد یہ ہے کہ یہ ہر شخص جانتا ہے کہ نمازوں کی تعداد پانچ ہے، اور ظہر کے فرض چار ہوتے ہیں۔ اس میں کسی کو بھی شک نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی ایسے امور میں اجماع کے قائل ہیں جن میں کوئی اختلاف اور شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو۔

امام شافعی کا مناظر اُن سے سوال کرتا ہے کہ جس مسئلہ میں کتاب و سنت کی کوئی نص نہ ہو کیا اس میں وہ اجماع کو تسلیم کریں گے، کیوں کہ ان کے مخالفین (امام شافعی کے) کا یہ خیال ہے کہ اجماع صرف ثابت شدہ سنت پر ہی ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کو روایت نہ کیا ہو۔ امام شافعی اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اجماع امت کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ جس چیز پر اجماع بتلایا جاتا ہو، اور یہ بھی کہا جاتا ہو کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے تو ہم ان کی اس بات کو جوں کا توں مان لیں گے۔ دوسرے یہ کہ کسی چیز پر اجماع تو ہو لیکن اس کی روایت کا ذکر نہ ہو، تو اس میں یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہ ہو۔ اس لئے ہم اس کو آپ کی طرف سے منقول نہیں مان سکتے۔ کیوں کہ آپ سے نقل کو ماننے کے لئے سماع ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص محض اپنے وہم سے اس کو منقول بتائے تو اس میں یہ بھی امکان ہے کہ جو بات وہ کہہ رہا ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمائی ہو۔ بہر حال جس چیز پر عام لوگوں کا اجماع ہو، اس کو امام شافعی صرف اتباعاً (عام لوگوں کی نقل کے اعتبار پر) مانتے ہیں۔ اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنتیں پوری اُمت سے (عن عامتھم) نہیں چھوٹ سکتیں۔ افراد سے چھوٹ سکتی ہیں۔ نیز اس کی دلیل میں وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اُمت مجموعی طور پر ایسی بات پر متفق نہیں ہو سکتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنت کے خلاف ہو، یا خطا و گمراہی ہو۔ اس کے بعد امام شافعی اجماع امت کی شرعی حجیت ثابت کرنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثیں پیش کرتے ہیں:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

نضر اللہ عبدا سمع مقالتی فحفظہا و وعاھا واداھا، فرب حامل فقہ غیر فقیہ الی من ھو افقہ منہ، ثلاث لا یغل علیھن قلب مسلم: اخلاص العمل للہ، النصیحۃ للمسلمین، ولزوم جماعتھم، فان دعوتھم تحیط من ورائھم۔

(خدا اس بندے کو سر سبز و شاداب رکھے جو میری بات کو سُنے، اس کو یاد کرے، اس کو محفوظ رکھے اور پھر اس کو پہنچا دے، کیوں کہ بعض اوقات دینی مسائل کو یاد رکھنے والا خود فقیہ نہیں ہوتا، اور وہ اس مسئلہ کو ایسے شخص کو پہنچا دیتا ہے جو اس سے زیادہ سمجھدار ہوتا ہے۔ تین چیزیں ہیں جن کی طرف سے مسلمان کے دل میں کینہ نہیں ہونا چاہیئے: خدا کے لئے عمل، مسلمانوں کے ساتھ خیر خواہی، اور ان کی جماعت کے ساتھ ہونا۔ کیوں کہ ان کی دعوت ان کی حفاظت کرتی ہے۔)

دوسری حدیث یہ پیش کرتے ہیں:۔

ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قام بالجابیة خطیباً فقال: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قام فینا کقیامی فیکم، فقال: اکرموا اصحابی، ثم الذین یلونہم، ثم الذین یلونہم، ثم یظہر الکذب حتی أن الرجل یحلف ولا یستحلف ویشہد ولا یستشہد، الا فمن سرہ أن یسکن بحبوحة الجنة فلیلزم الجماعة، فان الشیطان مع الفذ، وھو من الاثنین ابعد۔

(جابیہ کے مقام پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کو خطاب کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان ایسے ہی کھڑے تھے جیسے میں تمہارے درمیان کھڑا ہوں۔ آپ نے فرمایا، میرے صحابہ کی عزت کرو، پھر ان کی جو ان سے متصل ہوں، پھر ان کی جو ان سے متصل ہوں۔ اس کے بعد جھوٹ غالب ہو جائے گا (اس دور میں) ایک شخص خود قسم کھائے گا حالاں کہ اس سے قسم نہیں لی جائے گی، اور وہ گواہی دے گا حالاں کہ اس سے گواہی نہیں مانگی جائے گی۔ جو شخص اس سے خوش ہو کہ وہ جنت کے کشادہ مکانوں میں رہے اس کو چاہیئے کہ وہ جماعت کے ساتھ رہے، کیوں کہ شیطان اکیلے کے ساتھ ہوتا ہے۔ وہ دو سے دور بھاگتا ہے) (۱۹)۔ ان احادیث سے امام شافعی یہ استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت کے پیچھے چلنے کا حکم دیا ہے۔ اور اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اُمت کا جس چیز پر اتفاق ہو جائے، اس کا اتباع کرنا چاہیئے، اس سے محض ظاہری وجسمانی اتباع مراد نہیں ہے، کیوں کہ اس کا کوئی مقصد ہی نہیں ہو سکتا۔ ان کے نزدیک جماعت کے متفق علیہ فیصلہ کی اتباع حقیقت میں جماعت کی اتباع ہے۔ اس طرح جو شخص جماعت کے متفق علیہ فیصلہ کے خلاف عمل کرتا ہے وہ جماعت کی مخالفت کرتا ہے۔ ان کے خیال میں جماعت سے علیحدگی میں خطار کا امکان ہے، لیکن پوری اُمت قرآن وسنت کے معنی سمجھنے اور قیاس سے استنباط میں غلطی نہیں کر سکتی (۲۰)۔

اجماع اُمت کے اثبات میں امام شافعی نے مذکورہ بالا دلائل پیش کئے ہیں لیکن یہ بات تعجب خیز ہے کہ امام شافعی اجماع کی شرعی حجیت ثابت کرنے کے لئے صرف احادیث پیش کرتے ہیں، یا عقلی دلیلیں دیتے ہیں، لیکن قرآن مجید کی کسی آیت سے استدلال نہیں کرتے (۲۱)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کے اثبات میں قرآن مجید کی آیات امام شافعی کے بعد ہی پیش کی گئی ہیں۔ امام شافعی جن احادیث سے اجماع

پر استدلال کرتے ہیں، وہ اس فنی اجماع کی طرف اشارہ نہیں کرتیں جو اصولِ فقہ میں مانا جاتا ہے۔ جیسے قرآن مجید کی متعدد آیات سے مسلمانوں کے اتحاد اور اُمت کے استحکام پر روشنی پڑتی ہے، اسی طرح یہ احادیث بھی اُسی اتحاد کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ چناں چہ اس اجماع کا اثبات ان احادیث سے اس لئے بھی نہیں کیا جا سکتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں تھی۔ اجماع کا تصور درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اجتماعی وسیاسی ضرورت کی بنا پر وجود میں آیا۔ بعد میں فقہاء اور علمائے اصول نے اس کو قرآن مجید اور حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ہمارا یہ خیال اس لئے بھی قرینِ قیاس ہے کہ امام شافعی کے دَور تک اجماع کی حجیت میں قرآن مجید کی کوئی آیت پیش نہیں کی گئی، بلکہ اسے احادیث سے ہی ثابت کیا گیا۔ اس طرح اس بارے میں امام محمد بن الحسن شیبانی (۲۲) اور امام شافعی نے جو احادیث پیش کیں، وہ مختلف تھیں۔ امام محمد جس حدیث سے اجماع پر استدلال کرتے ہیں اس سے امام شافعی واقف نظر نہیں آتے، اور امام شافعی جن احادیث کو اس سلسلہ میں پیش کرتے ہیں امام محمد ان سے باخبر نہیں ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ احادیث اس دَور میں اجماع کے ضمن میں عام طور پر پیش نہیں کی جاتی تھیں، بلکہ جس حدیث سے بھی اس قسم کا اشارہ نکلتا ہو، ہر فقیہ اُس سے استدلال کرتا تھا۔ غرض پہلی و دوسری صدی میں اجماع کی حجیت کے بارے میں اُمت کا کسی ایک حدیث پر اتفاق نہیں تھا، جسے یہ کہہ سکیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اجماع کی حجیت کے لئے خاص طور پر فرمایا تھا۔

امام شافعی نے اجماع کی حجیت کے سلسلہ میں جو احادیث پیش کی ہیں، ان میں دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجماع کو صرف قرونِ ثلثہ تک محدود سمجھتے تھے۔ اجماع سلف (قرونِ ثلثہ) کا یہ تصور سب سے پہلے ہمیں امام شافعی کے یہاں ملتا ہے۔ اس کے برعکس اس ضمن میں امام محمد بن الحسن الشیبانی جو حدیث پیش کرتے ہیں اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اجماع کسی خاص زمانہ کے ساتھ خاص تھا۔ امام محمد چونکہ اس پر کوئی رائے زنی نہیں کرتے اس لئے اس معاملے میں اُن کے نقطۂ نظر کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ امام شافعی اس سلسلہ میں جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اُسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کہا جا سکتا ہے نہ کہ قرونِ ثلثہ کے بعد آپ کی لوگوں کے عمل کی مذمت۔ اور یہ کہ اس دَور کا اجماع آپ کے نزدیک درست نہیں تھا۔ تیسری صدی ہجری میں ہمیں اجماع کے سلسلہ میں یہ مشہور حدیث ملتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری اُمت گمراہی پر متفق نہیں

دسکتی۔ اس حدیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں بھی اُمت گمراہی و ضلالت پر متفق نہیں ہو سکتی، نہ کہ صرف قرونِ ثلثہ میں۔ چناں چہ اجماع کو قرونِ ثلثہ تک محدود کرنا اس مشہور حدیث کے خلاف پڑتا ہے۔ ہمارا اپنا خیال یہ ہے کہ اجماع کی تائید میں جو بھی احادیث پیش کی جاتی ہیں ان کا اصولِ اجماع سے سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ ان سے تو اُمت کا عمومی اتحاد اور استحکام نکلتا ہے۔ اجماع کی تائید تو فقہاء ہی ان سے نکالتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے اجماع العامہ (اجماع اُمت) کے بارے میں امام شافعی کا نقطۂ نظر پیش کیا تھا، اب ہم اجماع الخاصہ کے بارے میں اُن کی رائے پر بحث کرتے ہیں۔ امام شافعی اجماع الخاصہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے خلاف انہوں نے بہت سے دلائل پیش کئے ہیں۔ ان کا ہم ذیل میں تجزیہ کرتے ہیں:

امام شافعی کے مخالف کا خیال ہے کہ علم العامہ اور علم الخاصہ دونوں میں ہی یقینی علم موجود ہے۔ لیکن امام شافعی اس نظریہ کی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ یقینی علم (احاطہ) صرف علم العامہ میں ہے۔ علم الخاصہ یقینی نہیں ہو سکتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں نے ان امور میں جن میں قرآن مجید نے واضح احکام نہیں دیئے تھے، قیاس سے کام لے کر نتائج اخذ کئے۔ اس لئے ان میں اختلاف رائے ضروری تھا۔ قیاس کے ذریعہ استنباط کی صورت میں غلطی کا امکان ہے۔ چوں کہ علم الخاصہ کی بنیاد رائے و قیاس پر ہوتی ہے، اس لیئے اس میں یقینی علم (احاطہ) نہیں ہو سکتا۔ (۲۳) (مسلسل)

حواشی و حوالجات

١ - امام شافعی۔ کتاب الام۔ مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۴ھ۔ ج ۷، ص ۲۷۲۔

۲ - امام شافعی۔ الرسالہ، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۱ھ۔ ص ۷۰۔ وانما الاستحسان تلذذ۔

۳ - امام شافعی۔ کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۶۔ ص ۲۰۷۔

.....لانہ اذا اجاز لنفسہ استحسنت اجاز لنفسہ ان یشرع فی الدین۔

۴ - سورۃ القیامۃ : ۳۶۔

۵ - امام شافعی۔ کتاب الام محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷۔ ص ۲۷۱۔

۶ - ایضاً ص ۲۷۲۔ انما امرھم بتولیۃ وجوھھم شطرہ بطلب الدلائل علیہ لا بما

استحسنوا ولا بما سنح فی قلوبھم ولا خطر علی اوھامھم بلا دلالۃ ۔

۷۔ ایضاً ۔ ص ۲۷۱ ۔ (۸) ۔ ایضاً ۔ ص ۲۷۳ ۔ (۹) ۔ ایضاً ۔ ص ۲۷۳ ۔

۱۰۔ ایضاً ۔ ج ۶ ۔ ص ۲۰۳ ۔ (۱۱) ۔ ایضاً ۔ ص ۲۰۵ ۔ (۱۲) ۔ ایضاً ۔ ص ۲۰۵ ۔ ۲۰۶ ۔

۱۳۔ ملاحظہ ہو، ماہنامہ فکر و نظر، ماہ دسمبر ۱۹۶۶ء ۔

۱۴۔ امام شافعی، کتاب الام ۔ محولہ بالا ایڈیشن ۔ ج ۷ ۔ ص ۱۹۰ ۔ ۲۲۹ ۔ ..... وقد استحسنتم أن توتروا بثلاث .... ینبغی أن تستحبوا ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکل حال

۱۵۔ ایضاً ۔ ص ۱۸۲ ۔

۱۶۔ اجماع فقہ اسلامی کا ایک اہم ماخذ ہے ۔ اور امام الحرمین جوینی کے الفاظ میں شریعت کا دارو مدار ہی اجماع پر ہے (الاجماع ھو عصام الشریعۃ وعمادھا والیہ استنادھا ۔ البرھان فی اصول الفقہ قلمی) ۔ عصمت اُمت کا تصور، اجماع کا تصور اور اس کی اصطلاح، سنت صحابہ، اجماع صحابہ، اور ان میں فرق، تصور اجماع و تصور امامت، قدیم تصور اجماع، تصور اجماع میں ارتقاء، اجماع قرون ثلثہ تک، امام شافعی کا نظریہ اجماع، ان کے بعد کے دور میں اجماع، اجماع ماخذ شرع کی حیثیت سے، اجماع کی شرعی حجیت، اجماع امت اور اجماع علماء، نسخ اجماع کا مسئلہ، اجماع ایک روایت یا مسلسل عمل، مختلف مکاتب فکر کا نظریۂ اجماع، اُمت اسلامیہ میں اجماع کا کردار ـــــــــــ ؟ ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ایک مستقل تصنیف درکار ہے ۔ یہاں ہم کیونکہ صرف امام شافعی کے نظریہ اجماع پر بحث کر رہے ہیں، اس لئے متعلق اصول اجماع سے متعلق کہیں کہیں صرف اشارے کریں گے ۔

۱۷۔ امام شافعی، الرسالہ، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۵۰ ۔

۱۸۔ امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۷، ص ۲۵۵ ۔

۱۹۔ امام شافعی، الرسالہ ۔ محولہ بالا ایڈیشن ۔ ص ۵۵ ۔ ۵۶ ۔ نیز ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب کی ان احادیث پر تنقید ملاحظہ ہو ۔ اسلامی منہاجیات تاریخ کے آئینہ میں مطبوعہ لاہور ۱۹۶۵ء ص ۴۵ ۔ ۶۵ ۔

(F. RAHMAN, ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY LAHORE, 1965, P.P. 45-53)

۲۰۔ ایضاً ، ص ۶۵ ۔

۲۱ ۔ تذکرہ کی کتابوں میں ایک روایت یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام شافعی سے قرآن مجید سے اجماع کی حجیت کے بارے میں دریافت کیا گیا ۔ وہ تین روز تک اس مسئلہ پر غور کرتے رہے ، اس کے بعد اس آیت کو پیش کیا :۔ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدی و یتبع غیر سبیل المومنین نولیہ ماتولی ونصلیہ جہنم ، وساءت مصیرا ۔ (سورۃ النساء ۱۱۵ : ۴)
تاج الدین السبکی ، طبقات الشافعیۃ الکبری ، قاہرہ ، تاریخ طباعت درج نہیں ، ج ۲ ۔ ص ۱۹ ۔ ۲۰ ۔ ہمیں اس روایت کی صحت میں اس لئے شک ہے کہ امام شافعی اپنی تصانیف میں اجماع پر بحث کرتے ہوئے کسی مقام پر بھی اس آیت کو پیش نہیں کرتے ۔

۲۲ ۔ یہ بات واضح رہے کہ امام محمد تراویح کو اجماع سے ثابت کرتے ہیں اور وہاں اجماع کی حجیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں :۔ ما راہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن ، و ما راہ المومنون قبیحاً فھو عند اللہ قبیح ۔
ملاحظہ ہو امام محمد بن الحسن الشیبانی ، المؤطا ، مطبوعہ دیو بند ، تاریخ طباعت درج نہیں ۔ ص ۱۴۴ ۔

۲۳ ۔ امام شافعی ۔ کتاب الام ۔ محولہ بالا ایڈیشن ۔ ج ۷ ۔ ص ۲۵۵ ۔

اسلامی قانون کے بعض اساسی تصوّرات پر ایک نظر

ایم۔ کے۔ نواز

(۲)

{سنگاپور کے مجلہ رابطہ العالم الاسلامی کے ایک انگریزی مضمون کا ترجمہ۔ اس مجلہ کے ناشر سعودی عرب متعین سنگاپور کے قنصل جنرل ہیں (مدیر)}

مولانا مودودی نے قرآن کی تعبیر کے لئے مندرجہ ذیل قاعدہ تجویز کیا ہے:

"قرآن کی صحیح تعبیر کے لئے جو طریق کار اختیار کیا جانا چاہیئے، وہ یہ ہے کہ پہلے تو الفاظ اور ان کی ساخت پر عربی زبان و قواعد کے مقتضیات کے مطابق غور کیا جائے پھر اس سیاق و سباق پر غور کیا جائے جس میں وہ وارد ہوئے پھر اس خاص موضوع سے متعلقہ دوسری آیات کو جو قرآن کریم کے دوسرے مقامات پر مذکور ہیں، جمع کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ زیر بحث آیت کی کون سی ممکن تعبیر ان آیات سے ہم آہنگ ہے اور کون سی مخالف ہے (۶۸)

یہ قواعد ایک حد تک مناسب اور صائب ہیں لیکن معاملے کی تہ تک ان کی رسائی نہیں۔ دوسری جانب یہ بھی یاد رہے کہ دوسرے مسلم فقہاء کی طرح مولانا مودودی بھی اس کے قائل ہیں کہ قرآنی اصلوں (NORMS) کی دائمی اور عالمگیر اہمیت ہے۔

حال ہی میں منیر کمیٹی کے سامنے جب قرآن کی جہاد سے متعلقہ قانونی اصلوں کی تعبیر کا سوال زیر غور آیا تو وہاں بھی تعبیر کے قانونی طریقوں کو اختیار کرنے میں تامل تھا (۶۹) حقیقت یہ ہے کہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، تمام مصنفین اس بات پر متفق ہیں، اگرچہ دونوں کے وجوہ میں اختلاف ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک قرآن اللہ کا کلام ہے اور نتیجۃً اس کو لفظاً اور بلا تنقید تسلیم کیا جائے۔ غیر مسلم جہاں تک قرآن کی قانونی اصلوں کا تعلق ہے، اگرچہ اس کو اللہ کا کلام نہیں مانتے، تاہم ان کے نزدیک اس سے استنباط لفظاً ہی کیا جانا چاہیئے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کی اصلوں کی تعبیر اکثر اسی طرح کی جاتی ہے جیسے قانون سازی کی دستاویز کی جاتی ہے۔ لیکن قرآن ضابطۂ قانون تو ہے نہیں تھے اور نہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم آج کے اصطلاحی مفہوم میں قانون دہندہ تھے لئے اب کیا یہ ممکن ہے کہ قرآنی اصلوں کی تعبیر میں قانونی تشریح و تشکیل کے معیاروں کا اطلاق کیا جائے؟

مزید برآں ان اصلوں کی مراد و مفہوم اور اہمیت سے صحیح آگاہی کیسے ممکن ہے خصوصاً اس صورت میں کہ الفاظ کے معانی خود زبان کی ساخت زمانے کے ساتھ بدل سکتی ہے۔ لہذا دوسرے دلائل کے علاوہ خود ان وجوہات کی بناء پر بھی قرآن کی قانونی اصلوں کی لفظی تعبیر مناسب ترین تعبیر نہ ہوگی۔

روایتی تعبیر و تشریح میں سنت کو اسلامی قانون کے مختلف اصولوں میں نہایت ہی اہم مقام حاصل ہے [۴۲] اگرچہ اس کی منزلت قرآن سے دوسرے درجے پر ہے۔ چنانچہ سنت اور احادیث [۴۳] کے بالاستیعاب مطالعے کو اسلامی قانون میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ علاوہ ازیں اس وجہ سے کہ احادیث میں مذکور قانونی اصلوں کو قرآنی اصلوں کی طرح ہی خطا سے مبرّا خیال کیا جاتا ہے [۴۴] احادیث کا مطالعہ بھی اہم قرار پاتا ہے۔

قرآن کی طرح سنت بھی تمام کی تمام قانون سے متعلق نہیں۔ دوسرے موضوعات کے علاوہ رسول اللہ صلعم سے مروی احادیث (ان کی صحت تسلیم کرتے ہوئے) عقائد، اخلاق، تجارت اور قانون سے متعلق ہیں۔ دوسری طرف یہ قانونی اصلیں جائداد، قانون فوجداری اور جنگ جیسے مختلف النوع موضوعات پر مشتمل ہیں [۴۵]

امام شافعیؒ غالباً سب سے پہلے فقیہہ تھے جنہوں نے کہا کہ سنت، خصوصاً جب اس کی صحت ثابت ہو، خطا سے مبرّا ہے [۴۶]۔ لکھتے ہیں :-

"جب کسی حدیث کی صحت حضور صلی اللہ علیہ وسلّم سے ثابت ہو جائے تو ہمیں اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا پڑے گا۔ تمہارا اور دوسروں کا اس کے متعلق "چون و چرا" کرنا غلطی ہے۔ "کیسے" کا سوال صرف انسانی آرا کے متعلق کیا جا سکتا ہے جو مستنبط ہوتے ہیں اور جن کی کوئی سند اور حجت نہیں۔ لیکن اگر فرائض "کیوں اور کیسے" کے سوالات کے ذریعے قیاس اور عقلی تجزیہ کی زد میں آنے لگے تو اس استدلال کی کوئی انتہا نہیں ہوگی اور قیاس کا مقصد فوت ہو جائے گا۔" [۴۷]

امام شافعیؒ کے بعد مسلم فقہا میں یہ نظریہ مسلمہ حیثیت اختیار کر گیا کہ سنت میں موجود قانونی اصلیں، قرآنی اصلوں کی طرح مسلمانوں کے لئے واجب العمل ہیں [۴۸] اس میں شک نہیں کہ اس کی بے شمار توجیہات کی گئی ہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ تھی کہ چونکہ اللہ تعالٰی نے نبی اکرمؐ کی اطاعت فرض قرار دی ہے، اس لئے سنت جو نبی اکرمؐ کے افعال و اقوال کا مجموعہ ہے، مسلمانوں پر فرض ہو جاتی ہے۔ حال ہی میں منیر کمیٹی کی رپورٹ میں اسی قسم کی بات کہی گئی ہے۔

وہ لوگ جنہیں اللہ تعالٰی نے اپنے پیغام کے پہنچانے کے لئے ذریعہ بنایا، رسول یا نبی ہیں اور ایک نبی کا ہر

فعل اور قول (کذا) ہمارے رسول اکرمؐ کا تو خاص طور سے اللہ کی طرف سے تھا۔ چنانچہ اس میں اسی درجہ کی عصمت پائی جاتی ہے، جیسا کہ باقاعدہ وحی میں۔ کیونکہ انبیاء معصوم ہوتے ہیں اور ان میں منشائے ربانی کے خلاف کہنے یا کرنے کی قدرت نہیں ہوتی۔ یہ اقوال و افعال سنت ہیں اور وہ اسی طرح معصوم عن الخطا ہیں جیسے کہ قرآن [۲۹]

یہ کلامی و عقلی توضیحات بظاہر اس بنیادی نظریے سے مستخرج ہوئے کہ رسول اللہ صلعم کی آراء اسی طرح واجب العمل ہیں جس طرح قرآن کی قانونی اصلیں۔ اس دینیاتی دعویٰ سے شروع کرتے ہوئے کہ سنت بھی الہامی شے ہے مسلم فقہا اس نتیجے پر پہنچے کہ سنت قرآن کی طرح خطا سے مبّرا، عالمگیر اور دائمی ہے۔ اس قسم کی توضیحات قدرتی طور پر اس معاشرے، زمانے اور سب سے بڑھ کر اس سیاق کو قطعی نظر انداز کر دیتی ہیں۔ جن میں یہ قانونی اصلیں اور معیارات (NORMS) تشکیل پذیر ہوئے تھے۔

تاہم سب سے بڑھ کر حیران کن یہ بات ہے کہ روایتی مسلم فقہا اس حقیقت کے باوجود کہ اسلام کا قدیم (کلاسیکل) قانون، فقہائے متقدمین نے دینیاتی سانچے پر ڈھالا تھا، یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ فقہ دینیات سے کلیتہ الگ چیز ہے [۳۰] اسلامی قانون کے چند احکام کے ضمن میں تو یہ دعویٰ صحیح شمار ہو سکتا ہے لیکن قانون کے پورے ڈھانچے کے بارے میں یہ دعویٰ ہرگز صحیح نہیں ہو سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ روایتی فقہا کے نزدیک، قرآن اور سنت میں موجود قانون منشائے الٰہی پر مبنی ہے نہ کہ سماجی ضرورتوں پر۔

کلاسیکل قانونی نظریے کے لحاظ سے احادیث میں موجود قانونی اصلیں بھی اسی طرح واجب العمل ہیں جیسا کہ قرآنی قانونی اصلیں [۳۱] اس دعویٰ کو صحیح بھی فرض کر لیا جائے تب بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ ان اصلوں کی تعبیر کیسے کی جائے گی۔ یہ صحیح ہے کہ مسلم فقہا نے نقد حدیث کے علم کو ترقی دی لیکن اس کی تنقید کا تعلق معاملے کے قطعاً دوسرے پہلو سے تھا یعنی یہ دیکھنا کہ رسول اللہ صلعم سے جو احادیث منسوب ہیں، وہ کس حد تک صحیح ہیں۔ بہرحال یہ کہنا صحیح نہیں ہو گا کہ احادیث کی تعبیر کے لئے کسی قسم کے قواعد وضع ہی نہیں کئے گئے۔ اکثر احادیث کی تعبیر بالکل اسی طریقے پر کی جاتی تھی جیسے قرآن کی، یعنی لفظی طور پر [۳۲] اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے آیا احادیث سے اخذِ قانون کے لیے لفظی تعبیر ہی مناسب ترین طریق کار ہے۔

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے "سنت" کی اصطلاح سے کیا مراد ہے، اس کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ "سنت" کے لغوی معنی راستہ، لائحہ عمل اور طریق کار کے ہیں [۳۳] لیکن اصطلاحی معنوں میں "سنت" نبی اکرمؐ کے افعال، اقوال اور تقریر پر شامل ہے [۳۴] اس کے علاوہ جیسا کہ گولڈزیہر [۳۵] اور شاخت [۳۶] کی دور رس

تحقیقات نے بتایا ہے کہ سنت وہ اعمال بھی ہیں جو اسلام نے اپنے عرب اسلاف سے ورثے میں پائے۔ اسلام میں سنت کا مفہوم سمجھنے کے لئے قبل از اسلام عرب کے نظریۂ سنت سے آگاہی لابدی ہے۔ ؎

؎ شاخت کے اس نظریہ پر کہ سنت نبوی کا نظریہ امام شافعیؒ سے وجود میں آیا (دیکھئے مقالہ ہذا کا حوالہ ۹۱) اور اس کی وجہ سے شاخت کو اسلامی قانون دانوں میں بہت شہرت حاصل ہوئی۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے (اسلامی مناہج کی تاریخ۔ انگریزی) مطبوعہ ادارہ تحقیقات اسلامی، کراچی، ص ۴-۱۰) تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کی اس گرفت کا جواب شاخت نے (LAW IN THE MIDDLE EAST) میں ایک مقالے میں دیا۔

ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے کہ شاخت کا یہ نظریہ مارگولیتھ اور لامانس سے مستعار ہے جنہوں نے تاریخی مطالعے کی بنا پر کہا کہ سنت تمام تر اسلام سے قبل اور بعد کے عرب تعامل کا نام ہے۔ چنانچہ شاخت نے انہی بنیادوں پر یہ نظریہ قائم کیا کہ سنت نبوی اسلام میں بہت بعد کا تصوّر ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اس مغالطے کی بڑی وجہ یہ تھی کہ تاریخ اسلام کا مطالعہ کرنے والے کو احادیث میں بہت سا ایسا مواد ملتا ہے جو زمانۂ جاہلیت سے چلا آتا ہے خصوصاً قبل از اسلام کی بعض عرب رسوم و عادات۔ دوسرے جب بعد کے ادوار میں تحریک حدیث زور پکڑتی ہے تو وہ تمام افعال و اقوال جو اب تک احادیث میں "سنت" وغیرہ الفاظ سے چلے آتے تھے، "سنت نبوی" قرار دے دیئے گئے۔ چنانچہ اس سے مستشرقین کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ اس دور سے پہلے "سنت نبوی" کا تصوّر موجود نہیں تھا۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے تفصیلاً بحث کرتے ہوئے اس نظریے کی خامیوں کو واشگاف کیا ہے کہ واقعۃً حضورؐ سے مرفوع احادیث جن پر سنت مبنی تھی، بہت ہی کم ہیں، پھر یہ کہ اولین دور میں سنت نبوی کے ساتھ، سنت نبوی کی تعبیرات بھی موجود تھیں جنہیں سنت نبوی ہی سمجھا جاتا تھا۔ ہوا یہ کہ تحریک حدیث کے سیلاب سے سنت، اجتہاد اور اجماع کا جو باہم پیوستہ سلسلہ تھا، ٹوٹ کر بکھر گیا۔

ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے کہ جب قرآن رسول اللہؐ کے اسوہ پر عمل کی ترغیب دیتا ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اوّلین دَور کے مسلمانوں میں "سنت نبوی" کا تصوّر موجود نہ ہو۔ حضرت حسن بصریؒ نے عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۵ھ) کو ایک خط لکھا تھا جس میں واضح طور پر "سنت رسول اللہ" کے الفاظ استعمال کئے۔ اس کے علاوہ دوسری صدی ہجری کے اوائل کا ہاشمی شاعر الکمیت کہتا ہے:

بای کتاب او بای سنۃ - تری حبہم عاراً علی وتحسب

عربوں کے ہاں سنت کا مفہوم یہ تھا کہ عرف اور عادت کا روایتی رواج جو آباؤ اجداد کے عمل سے مقدس گردانا گیا ہو، اور ان سے عمل کے ذریعے بعد والوں تک پہنچا ہو[۸۸] لہٰذا سنت جدید قانونی نظریہ کے تجزیہ کی روشنی میں مرفی قانون کے مشابہ ہے لیکن عربوں کے لئے اس کا مفہوم اس سے وسیع تر تھا کیونکہ جیسا کہ گولڈزیہر نے صراحت کی ہے مشرک عربوں کے لئے "سنت" زندگی کے لئے بطور ایک نصب العین کے تھی[۸۹] چنانچہ "سنت" وسیع تر اہمیت رکھتی ہے[۹۰]

یہاں یہ توقع بالکل معقول ہے کہ اسلام میں سنت کا تصور بھی وہی ہونا چاہیئے جو کہ عربوں کا تھا بشرطیکہ اسلام نے اس میں کوئی ترمیم نہ کی ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اسلامی قانون نے بہت سی اہم تبدیلیاں کیں۔ مثلاً اس نے بالوضاحت تصریح کی کہ صرف سنت نبوی ہی قانونی قواعد و ضوابط کا ماخذ ہوگی[۹۱] اس لحاظ سے قبل از اسلام کے تصور سنت کے مفہوم و موضوع کو ایک حد تک محدود کر دیا گیا۔ لیکن دوسری طرف اس کا دائرہ وسیع بھی ہوا کیونکہ جیسا کہا جاتا ہے کہ دورِ اول کے فقہاء نے اسلامی قانون کی تنظیم میں کافی حد تک اور بالعموم اپنے ہم عصر قانونی نظامات سے بغیر ان کا اعتراف کئے بہت کچھ اخذ کیا۔

پروفیسر گب لکھتے ہیں: قانونی کلیات، یہودی اور عیسائی قانونی مواد حتیٰ کہ یونانی فلسفہ کی تعریفات تک کو رسول اللہ صلعم سے منسوب کر دیا گیا اس حد تک کہ وضع حدیث کے عمل کی کوئی انتہا نہ رہی[۹۲] یہ بھی کہا گیا ہے کہ اکثر قواعد و ضوابط جو رسول اللہؐ سے منسوب ہوئے درحقیقت اسلام کی قانونی تاریخ کے بہت بعد کے دور سے تعلق رکھتے ہیں[۹۳] اگر گولڈزیہر، ہرگرونیے اور شاخت کے نتائج اور آراء کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ سنت میں رسول اللہؐ کے اقوال اور نزاعات کو سلجھانے میں جو آپؐ نے فیصلے کئے، ان کے علاوہ آپؐ کے بعد آنے والے خلفاء اور سلاطین نے نظم و نسق اور قیام عدل کے سلسلے میں جو کچھ کیا، وہ بھی سنت میں شامل ہے۔ اس سے بہت پہلے کہ اسلام میں علم اصول فقہ نے سنت کو اس حیثیت میں کہ وہ قانونی قواعد و ضوابط پر مشتمل ہے، تسلیم کیا، سنت ایک سند اور حجت سمجھی جاتی تھی اور مسلمانوں میں اس کا بڑا احترام تھا[۹۴] درحقیقت سنت کی حجیت کا درجہ اتنا بلند تھا کہ احادیث میں موجود کسی حکم کا حوالہ ہی نتیجہ خیز اثرات کا حامل ہوتا تھا۔

ہرگرونیے لکھتا ہے:۔

"ان تنازعات میں فیصلہ کن استدلال شروع ہی سے اس پر مشتمل ہوتا تھا کہ نبی اکرمؐ نے یہ فعل اس طرح کیا یا یوں فیصلہ کیا۔ اگرچہ آپؐ کی حیثیت بطور قانون دینے والے کے ایک قطعی عقیدے کی صورت میں ابھی

معین نہیں ہوئی تھی لیکن تمام امت اس پر متفق تھی کہ جو شخص آپ کے اسوہ سے کوئی عملی مثال پیش کرے اس کی بات صحیح ہے [95]

یہ واضح ہے کہ سنت نبوی کی تدوین کی ضرورت کا احساس اوائل اسلام میں ہو گیا تاہم تدوین کا کام اتنا آسان نہیں تھا کیونکہ جب دورِ اول کے محدثین نے سنت جمع کرنی شروع کی تو اس سے پہلے ہی موضوع احادیث کثرت سے لوگوں میں پھیل چکی تھیں۔ اس لئے محدثین کا اولین فریضہ یہ ہوا کہ وہ صحیح اور موضوع حدیثیں امتیاز کریں۔ امام بخاریؒ (متوفی ۸۷۰ء) مشہور و معروف محدث کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے چھ لاکھ احادیث جمع کیں۔ ان میں سے دو لاکھ حفظ کیں، لیکن ان میں سے بھی ان کے نزدیک صرف ۷۳۹۷ صحیح تھیں [96] لیکن اس مجموعے میں بہت سی احادیث بار بار آئی ہیں، اس لحاظ صحیح بخاری کے مجموعے کی احادیث کی صحیح تعداد محض ۲٫۷۶۲ رہ جاتی ہے۔

یہ امر باعث تعجب نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں جن کے زمانے میں احادیث ابھی تابعین کے ذہنوں میں تازہ تھیں، کہا جاتا ہے کہ انھوں نے محض سترہ یا اٹھارہ حدیثوں کی صحت کو تسلیم کیا [97] خواہ کچھ بھی ہو، جامعین حدیث نے احادیث کی صحت کی جانچ پڑتال کے لئے قواعد وضع کئے۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ جس صورت میں حدیث روایت کی جاتی ہے وہ سب سے زیادہ اہم ہے [98] اگر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں بجنسہٖ روایت ہوئی ہے تو اس کی صحت معتبر ہے۔ لیکن اگر اس کے برعکس ہے تو اس حدیث کی صحت شبہ سے خالی ہے [99] "نقد حدیث" [100] میں ان کے علاوہ اور بھی کئی طریقے مثلاً عدالتِ راوی اور کمال اسناد وغیرہ استعمال ہوئے تھے۔ پھر احادیث کو تین مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا۔ صحیح، حسن اور ضعیف۔ یہ تقسیم کمال اسناد کے اعتبار سے تھی [101]

اسلامی قانون کے ان ارتقائی مراحل کے مطالعے سے یہ ایجابی ثبوت ضرور فراہم ہوتا ہے کہ جو احادیث لوگوں میں پھیل چکی تھیں ان میں سے اکثر صحیح العقیدہ مسلمانوں کے نقطہ نظر سے بھی شک و شبہ سے خالی نہیں تھیں: ایک مصنف نے بڑی صاف بیانی سے کام لیتے ہوئے یہاں تک اعتراف کیا ہے کہ "حدیث وہ شکل ہے جس میں ہم اپنے نتائج کو پیش کرتے ہیں" [102] احادیث کے سلسلے میں تخلیقی سرگرمی کے لئے بعض اوقات نبی اکرمؐ کی مندرجہ ذیل احادیث سے حجت حاصل کی جاتی تھی۔ "وہ اقوال جو مجھ سے منسوب ہوں، اگر وہ قرآن کے موافق ہیں تو ان کی مجھ سے نسبت درست ہوگی۔ خواہ حقیقتاً میں نے کہا ہو۔ یہ نہ کہا ہو۔"

دیجا چیزیں اچھی ہیں، میں نے کبھی ہیں" ۱۳۲

احادیث نبوی کے لئے جو آغاز زیادہ مطالبہ ہوا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ تنازعات کے فیصلوں میں ان کو قرآن کی قانونی اصلوں کے ساتھ ساتھ فیصلہ کن حیثیت حاصل تھی ۱۰۳ جوں جوں طلب بڑھتی گئی رسد میں اضافہ ہوتا گیا ۱۰۵ بعض اوقات اس کا تناسب طلب سے کہیں زیادہ ہوتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قانون کے ہر نقطہ کے متعلق متضاد حدیثیں وجود میں آگئیں۔ اسی سے متعارض احادیث کی تطبیق و توفیق کی ضرورت پیدا ہوئی۔

شروع کے فقہا نے متعارض احادیث کے تعارض کو دور کرنے کے لئے بہت سے قواعد وضع کئے۔ امام شافعیؒ نے تعبیر کے مختلف طریقے بیان فرمائے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ اگر دو یا زیادہ حدیثوں میں تعارض پایا جائے تو اسے توفیق تاویل کے طریقے سے حل کیا جائے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ان کی تصنیف کتاب اختلاف الحدیث خاص کر اسی موضوع سے متعلق ہے۔ شاخت بتاتا ہے کہ امام شافعیؒ رسول اللہؐ کی دو حدیثوں کو کبھی ایک دوسرے کی متعارض نہیں مانتے، اگر ان دونوں کو قبول کرنے کی کوئی صورت نکل سکتی ہے وہ ان میں سے کسی ایک حدیث کو رد نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک سب کی سب مساوی طور پر واجب العمل ہیں۔ ان کے نزدیک وہ اس وقت متعارض تسلیم کی جا سکتی ہیں جبکہ ایک پر عمل کرنے سے دوسری کی مخالفت ہوتی ہو ۱۰۶ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں جب کہ متعارض احادیث میں کسی طرح تطبیق ممکن نہ ہو تو ان میں سے جو قرآن سے قریب تر ہو، اس کو صحیح سمجھا جائے ۱۰۷ انھوں نے یہ بھی کہا کہ دو متعارض حدیثوں میں جو زمانی لحاظ سے مؤخر ہو، اسے مقدم پر ترجیح ہوگی ۱۰۸ سطور بالا میں ذکر ہو چکا ہے کہ قرآن کی قانونی اصلوں کی تعبیر کے طریقے بھی یہی تھے۔ عبدالرحیم لکھتے ہیں کہ قرآنی اصلوں کی تعبیر کے جو قواعد ہیں وہ قانونی احادیث پر بھی اسی حیثیت و اعتبار کے ساتھ منطبق ہوتے ہیں۔ ۱۰۹

تعبیر کے یہ تمام قواعد ۱۱۰ ان قواعد سے مشابہ ہیں جو عام طور پر ضوابط کی تشکیل میں کام میں آتے ہیں۔ لیکن سنت سے مقصود کبھی ضابطۂ قانون نہ تھا۔ اس صورت میں کیا یہ مناسب ہوگا کہ اس سے کسی ضابطہ کی طرح لفظی بنیاد پر استنباط کیا جائے؟

عمرانی تعبیر کے امکانات

یہ کہا گیا ہے کہ قرآن کی قانونی اصلوں کی حیثیت ان فیصلوں اور حلوں کی ہے جو ساتویں صدی عیسوی کے عرب اسلامی معاشرے میں رسول اکرمؐ کے زمانے میں مختلف معاشرتی اقتصادی اور سیاسی مسائل کے لئے

ہوئے. جیسا کہ ایک مصنف نے بجا طور پر لکھا ہے کہ قرآنی تشریع درحقیقت مجموعہ ہے کہ کس طرح ایک نئے دینی معاشرے کے سربراہ کی حیثیت سے نبی اکرمؐ کو جو بے شمار اور مختلف مسائل پیش آئے انہیں حل کیا گیا [۱۱۱] اگر اس دعویٰ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے اور حقیقتاً موجودہ نظریے کے اعتبار سے اس کی صحت پر مشکل سے شبہ کیا جا سکتا ہے تو اولاً یہ ضروری ہوگا کہ ان سماجی، اقتصادی اور سیاسی مسائل کو پوری طرح سمجھا جائے جن کے قانونی حل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیش کرنا پڑے! ان کے تعین کے لئے تاریخ عرب کے اسلام سے پہلے اور بعد کے دور کا مطالعہ، نبی اکرمؐ کی سیاسی زندگی اور سب سے بڑھ کر قرآن کی تاریخ کا مطالعہ بے حد ضروری ہے. جب ہم ایک دفعہ ان امور کا علم حاصل کر لیں گے تو ہم قرآن کے ہر قانونی اصول کے سیاق و سباق کا تعین کر سکیں گے.

مزید برآں چونکہ مسلم اور غیر مسلم قرآن کی دونوں طرح کی تفسیروں میں یہ التزام پایا جاتا ہے کہ ہر سورت کے آغاز میں اس صورت کی تاریخ اور تاریخی ترتیب کے متعلق ایک مقدمہ سپرد قلم کیا جاتا ہے اور بعض اوقات آیات کے شان نزول اور متعلقہ واقعات کی بھی تصریح کر دی جاتی ہے، اس لئے یہ ممکن ہے ہم اس معاشرتی سیاق و پس منظر کو متعین کر سکیں جو اِن قرآنی قانونی اصولوں سے متعلق ہے. اس کے علاوہ جیسا کہ اکثر اس کا اثبات کیا جاتا ہے. اسلام تاریخ کی بھرپور روشنی میں ظہور پذیر ہوا [۱۱۲] اس لئے اس تاریخی سیاق کا سمجھنا ممکن ہونا چاہیئے جن میں یہ قانونی اصلیں (NORMS) وجود پذیر ہوئیں. اگر ایک دفعہ اس معاشرتی پس منظر کا تعین ہو جائے تو قرآن کے ان قانونی اصلوں کا صحیح مفہوم و موضوع واضح طور پر سامنے آ جائے گا.

اس قسم کی تحقیقات کی قدر و قیمت کا مظاہرہ ونو گراڈوف نے قبائلی قانون اور وسطی معاشروں پر جو بحث کی ہے، اس سے ہو چکا ہے [۱۱۳] اور اس کے لئے مزید ثبوت کی ضرورت نہیں. گو مذکورہ بالا خطوط پر قرآن کی قانونی اصلوں کی تعبیر کسی طرح بھی آسان نہیں لیکن چونکہ اس سے نئی راہیں کھلنے کے امکانات ہیں اس لئے یہ خصوصی توجہ اور غور و فکر کی مستحق ہے. کیونکہ اس قسم کی جامع تر جدید تحقیقات کے بغیر قرآن کے قانونی نظام کے موجودہ علم کو کس طرح آگے بڑھایا جا سکتا ہے. پھر یہ کہ موجودہ نظریے کے مطابق مجوزہ طریق کار تفصیلات کے اختلافات کے باوجود (MUTATIS MUANDIS) سنت کے مطالعہ پر بھی منطبق ہو سکتا ہے. اس میں شک نہیں کہ سنت میں موجود قانونی اصلوں کے، اکثر موضوع احادیث کی موجودگی کے پیش نظر، معاشرتی سیاق کا تعین قرآنی اصلوں سے کہیں زیادہ مشکل ہوگا، لیکن اسی وجہ سے ان احادیث کے ظہور پذیر ہونے کے زمانے اور معاشرتی سیاق کا تعین اور بھی زیادہ ضروری ہو جاتا ہے. جوزف شاخت نے اپنی

تحقیقات کے دوران اس بات کا بڑی اچھی طرح انکشاف کیا ہے کہ کیسے رسول اکرمؐ سے منسوب بہت سی احادیث بعد کے زمانے سے متعلق ہیں [۱۱۴] اس طرح شاخت کی تحقیقات نے اس موضوع پر مزید نئے مباحث کا دروازہ کھول دیا ہے۔ صرف ایسی تحقیقات کی بنیادوں پر ہم اسلامی قانون کے موجودہ علم کو ترقی دے سکتے ہیں۔

یہاں یہ بیان کرنا نہایت ضروری ہے کہ مجوزہ طریق کار کی افادیت اور کامیابی کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اسلام سے متعلقہ دوسرے علوم خاص کر قدیم (کلاسیکل) عربی اور دوسری سامی زبانوں [۱۱۵]، قبل از اسلام اور بعد از اسلام کی تاریخ عرب اور موجودہ تاریخ عالم پر کتنی تحقیقات ہوتی ہے۔ تاہم جہاں قرآن و سنت کے معاملے میں سماجی سیاق کا صحیح تعین ممکن نہ ہو وہاں مجوزہ طریق کار مشکل ہی کام آسکے گا۔ یہاں لفظی تعبیر کی طرف رجوع ہی واحد حل ہوگا۔ تاہم اس سے مذکورہ طریق کار کی صحت کسی طرح مخدوش نہیں ہوتی اگرچہ اس سے یہ بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس طریق کار کی مجبوریاں کیا ہیں جو بالعموم تاریخی مواد کی کمیابی اور متعلقہ زمانے کے کماحقہ علم کی کمی کا نتیجہ ہیں۔ کوئی بھی صورت ہو بہر کیف یہ تو کہنا ہی پڑے گا کہ قرآن اور سنت کی قانونی اصلوں کے مطالعہ کے سلسلے میں ان کی لفظی تعبیر نہایت غیر مناسب طریق کار ہے۔

جس طریق کار کو سطور بالا میں تجویز کیا گیا ہے وہ آصف اے۔ اے فیضی کے اس نظریے سے بعض اعتبار سے مماثل ہے جو انھوں نے اپنے مقالے "اسلام کی تعبیر نو" [۱۱۶] میں بیان کیا ہے۔ اگرچہ پروفیسر فیضی نے اپنے مقالے میں اسلام کی عمومی تعبیر کے مسئلے کو لیا ہے تاہم ان کی قرآن کریم سے متعلق بصیرت افروز اور خیال انگیز آراء سے قانونی موضوعات کے سلسلے میں بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ راقم السطور کی اسلامی قانون پر تحقیقات سے بھی پروفیسر فیضی کے خیالات کی تائید ہوتی ہے [۱۱۷]

اسلام اور قرآن کے بارے میں فیضی لکھتے ہیں: اسلام کی بنیاد قرآن پر ہے اور قرآن کی تعبیر تاریخی پس منظر اور تاریخی ترتیب کے اصولوں پر کی جانی ضروری ہے [۱۱۸] اس موقف کی صحت اور قرآنی قانونی اصلوں کے بارے میں اس کے ممکن الاطلاق ہونے پر کلام نہیں ہو سکتا۔ ایک اور جگہ پروفیسر فیضی سماجی حالات کے پس منظر میں اسلامی قانون اور اصول فقہ کے مطالعہ پر زور دیتے ہیں [۱۱۹] پروفیسر فیضی مزید لکھتے ہیں: جدید تنقیدی بحث میں اس دینیاتی عقیدے اور قانونی کلیے کی کہ خدا قانون کا خالق ہے، تاریخی اور فلسفیانہ دونوں پہلوؤں سے جانچ بے حد ضروری ہے [۱۲۰]

پروفیسر فیضی نے اپنے تازہ ترین مقالات میں اس قسم کے اور دوسرے جن قواعد و ضوابط کا تذکرہ کیا ہے

ہ اسلام کے قانونی نظام کے از سرِ نو محاکمہ کے لئے اساسی اہمیت کے حامل ہیں ص فیضی کا انداز بحث قریباً وہی ہے جو قانون کے متعلق ایک عمرانی محقق کا ہوتا ہے۔ اس سلسلے کے پیچیدہ مسائل کو مزید سمجھنے کے لئے عمرانی اصول قانون کے سیاق میں کچھ کہنا ضروری ہے۔

عمرانی اصول قانون کی جدید تحقیقات سے بہت سے نتائج میں سے جو سب سے مفید نتیجہ نکلتا ہے، وہ تحقیق کا طریق کار اور منہاج ہے [۱۲۱] بجا کہ قانون کے عمرانی محققین نے ہی پہلے پہل اس طریق تحقیق کا اظہار نہیں کیا۔ درحقیقت اصول قانون کے تاریخی مکتب کے محققین نے عمرانی محققین کے لئے راہ ہموار کی۔ ان محققین میں سے سیونی، مین اور ونوگراڈوف نے وضاحت کی ہے کہ قدیم معاشروں کے معتقدات، اخلاق حتیٰ کہ جادو کے پیچیدہ امتزاج اور باہمی تعامل سے کس طرح قانونی اصلیں ارتقا پذیر ہوئیں۔ یہ تحقیقات اپنی تمام تر قدر وقیمت اور اہمیت کے باوجود قانونی اصلوں کے ارتقا میں جو معاشی، سماجی اور سیاسی عوامل کام کر رہے ہیں ان کا صحیح جائزہ لینے میں کامیاب نہیں ہوئیں۔ اس خلا کو قانون کے عمرانی محققین کی تحقیقات و مشاہدات نے پر کیا یوجین اہرلک، راسک پاؤنڈ اور جولیس سٹون نے بار بار قانونی اصلوں کی پیدائش میں قانونی عوامل سے ماورا اسباب کے کردار کے تعین کی ضرورت کی نشان دہی کی ہے۔ اس سلسلے میں سب سے نمایاں بصیرت پروفیسر سٹون کی ہے، جنہوں نے قدیم معاشروں پر تاریخی عمرانی طرز تحقیق انطباق کرنے کا خیال پیش کیا۔ ان کے اپنے الفاظ میں:

"مزید برآں، انسانی روابط پر سائنٹفک تحقیق کا طریقہ گزشتہ معاشروں پر یا ان معاشروں پر جو ہم سے کافی مختلف ہیں، زیادہ آسانی سے شروع ہوتا ہے اور بتدریج اس کا دائرہ موجودہ معاشرے تک پھیلتا ہے۔ یہ بات خواہ وہ قانون کا میدان ہو، بین الاقوامی روابط ہوں یا علم انسانیات اور عمرانیات ہو، سب کے بارے میں درست ہے [۱۲۲] قانون کے عمرانی محققین کے نزدیک ایک محقق کے لئے یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ کوئی

ص غالباً مصنف کی عربی زبان میں فقہی امہات الکتب پر دسترس نہ ہونے کی وجہ سے وہ اصولیین کی بحث کے اس پہلو کو پیش نہیں کر سکے۔ اس ضمن میں نجم الدین طوفی، ابن قیم اور علامہ شاطبی کے مباحث بے حد اہم ہیں۔ ماضی قریب کے عمرانی مفکر اور فقیہ شاہ ولی اللہ نے فقہی ارتقا کے اس پہلو پر جو گفتگو کی ہے وہ انتہائی فکر انگیز اور بصیرت افروز ہے۔ مدیر

قانونی تعامل کس حد تک عقیدے سے مطابقت رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر "کتابی قانون" اور "عملی قانون" میں مطابقت وموافقت ضروری ہے[٦٣] تاریخی مکتبِ تحقیق کے لئے اس قسم کی تحقیق اس وجہ سے اور بھی ضروری ہے کہ قدیم تحریروں میں قانونی اصلوں اور سماجی معیارات میں واضح فرق پایا نہیں جاتا[٦٤]

تاریخی عمرانی تحقیقات جو اس وقت تک یا تو دیوانی (سِول) اور قانون عامہ (COMMON LAW) کے نظاموں یا بین الاقوامی قانونی روابط کے دائرے تک محدود رہی ہے، اس کے بڑے مفید نتائج نکلے ہیں۔ اس نے بعض وہ غلط فہمیاں دُور کر دی ہیں جو اب تک چلی آتی تھیں خیال ہے کہ اسلامی قانون کی بھی اس طرح کی تحقیق، اگر زیادہ نہیں، تو اتنی تو ضرور ہی مفید رہے گی۔

حوالہ جات وحواشی

٦٨۔ فزی لینڈ کے ابوٹ "مولانا مودودی اینڈ دی قرآن"۔ رسالہ دی مسلم ورلڈ (۱۹۵۸) ص۶-۹

٦٩۔ رپورٹ آف دی کورٹ انکوائری۔ محولہ بالا۔ ص۲۲۳ اور ص۲۲۴۔

٧٠۔ الف۔ بی۔ طیب جی۔ محولہ بالا ص۲۔

٧١۔ جے شاخت۔ "پری اسلامک بیک گراؤنڈ اینڈ ارلی ڈیولپمنٹ آف جیورس پروڈنس"۔ لا اِن دی مڈل ایسٹ میں۔ محولہ بالا ص۲۸-۵۶۔ خاص طور پر ملاحظہ ہو ص۳۱۔

٧٢۔ جے شاخت۔ اور جینز ص۱۳۵

٧٣۔ زیادہ تر سنت اور حدیث کی اصطلاحات ہم معنی استعمال ہوتی ہیں۔ الفریڈ گیولوم۔ ٹریڈیشنز آف اسلام (آکسفورڈ ۱۹۲۴) ص۱۰۔ محمد علی محولہ بالا ص۵۸۔

٧٤۔ احادیث جمع ہے حدیث کی اور یہ عبارت ہے رسول اللہ صلعم کے اعمال و اقوال سے۔

٧٥۔ الفریڈ گیولوم۔ محولہ بالا ص۹۵-۱۳۱۔ نیز ملاحظہ ہو محمد علی۔ لے مینول آف حدیث (لاہور)

٧٦۔ جے شاخت کی کتاب اور جینز میں نقل کیا گیا ہے۔

٧٧۔ بہرحال یہ نہیں کہا جاسکتا کہ امام شافعیؒ سنت کو سند کے اعتبار سے قرآن کی طرح سمجھتے ہیں بیشک شروع کے دوسرے فقہاء کی طرح ان کی بھی یہ رائے ہے کہ سنت کا درجہ قرآن کے بعد ہے۔ جے شاخت

اور جنز صہ ۱۳۵ اس کا مقابلہ کیجئے ۔ عبد الرحیم سے محولہ بالا صہ ۱۳۵ ۔

[۷۸] جے شاخت ۔ اور جنز صہ ۱۶

[۷۹] دی رپورٹ آف دی کورٹ آف دی انکوائری صہ ۲۸ ۔ سنت کی فرضیت کی نوعیت کے بارے میں ہر گونے لکھتا ہے :-

یہ مانی ہوئی بات ہے کہ آنحضرت صلعم جس طرح عمل کرتے تھے، وہ شروع ہی سے ایک عمومی قانون کی طرح تسلیم کیا جاتا تھا ۔ اس قانون کو منوانے کے لئے نہ کسی وحی کی ضرورت ہوتی تھی اور نہ استدلال کی ۔ خدا کے پیغمبر کے لئے یہ ایک قدرتی بات تھی کہ جو پیغام اس نے خدا کی طرف سے لوگوں کو دیا ہے، وہ اس کی حسب ضرورت وضاحت بھی کرے ۔ ہر گونے ۔ محولہ بالا صہ ۲۶۹ ۔ ایم ۔ بی ۔ احمد "تھیوری اینڈ پریکٹس آف لا ان اسلام" جرنل آف دی پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی ۔ جزو ۸ (جولائی ۱۹۶۰) صہ ۱۸۴ ۔ ۲۰۵ ۔

[۸۰] شاخت کا کہنا ہے کہ اس بارے میں کہ آیا سنت وحی کا نتیجہ ہے یا نہیں، امام شافعیؒ نے کوئی قطعی فیصلہ نہیں دیا ۔ جے شاخت ۔ اور جنز صہ ۱۶ ۔ تاہم دوسرے فقہا کا خیال ہے کہ سنت کی نوعیت 'بالواسطہ' یا داخلی وحی کی ہے ۔ عبد الرحیم محولہ بالا صہ ۶۹ ۔ دی رپورٹ آف دی کورٹ آف انکوائری میں اس مسئلے پر کسی رائے کا اظہار نہیں کیا گیا! اس میں صرف یہ صراحت کی گئی ہے کہ سنت بھی تقریباً اتنی ہی معصوم عن الخطا ہے جیسے کہ وحی ۔ رپورٹ صہ ۲۰۸ ۔

[۸۱] مثال کے طور پر مشرق قریب کے مسلمان ممالک کے وفد نے اقوام متحدہ کی قانون دانوں کی کمیٹی کو جو یادداشت دی، اس میں یہ ہے :-

ایمانیات ایک الگ علم کا موضوع ہے ۔ علم الکلام فقہ یعنی قانون سے بالکل جدا ہے اور یہ مشتمل ہے آداب و اطوار کے نمونوں اور اعمال پر، یہ صحیح ہے کہ فقہ کا ارتقا مذہب کے عمومی خطوط پر ہوا، لیکن اس کے باوجود خواہ فقہ پر مذہب کا کتنا بھی اثر ہوا ہو، فقہ سب کے ذہنوں میں کم سے کم اپنی آخری شکل میں ایک غیر مذہبی دنیوی (سیکولر) نوعیت کے خود اختیاری نظم و ضبط کی نمائندگی کرتی ہے ۔ یونائیٹڈ نیشنز کانفرنس اون انٹرنیشنل آرگینی زیشن ۔ جزو ۱۴ ۔ صہ ۳۷۶

[۸۲] سنت کے معیاری پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے منیر کمیٹی رپورٹ میں یہ بیان کیا گیا ہے :- "ہم یہاں تک اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ کسی مسئلے کے متعلق کوئی قانون جو قرآن اور سنت نبوی سے ماخوذ ہو، وہ ہر مسلمان کے لئے قابل اتباع ہے ۔ رپورٹ آف دی کورٹ آف انکوائری صہ ۲۰۷ ۔

۸۳ مثال کے طور پر دیکھئے۔ ایچ۔ اے۔ آر۔ گب محولہ بالا ص۹۳ اور ص۹۴

۸۴ سی۔ ایس۔ ہرگرونے محولہ بالا ص۲۶۸۔ محمد علی محولہ بالا ص۵

۸۵ شارٹر انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ص۵۵۲۔ سی۔ ایس۔ ہرگرونے محولہ بالا ص۴۹۔ اے گیولوم محولہ بالا ص۱۱

۸۶ گولڈزیہر نے مثال کے طور پر لکھا ہے:۔

"سنت اوّل تو اسلامی لفظ ہی نہیں ہے اور نہ وہ مفہوم جو یہ ظاہر کرتا ہے، صرف اسلام سے مخصوص ہے۔ اس کی جڑیں اسی شرک و بت پرستی کی اخلاقی جذباتیت میں بہت گہری راسخ تھیں، جسے پیغمبر (صلعم) ختم کرنے آئے تھے۔ سنت ایک ایسا تصوّر ہے جسے اسلام نے عرب بت پرستی سے لیا۔" گولڈزیہر 'دی پرنسپلز آف لاان اسلام' ہسٹورینیز ہسٹری آف دی ورلڈ جلد ۸ (لندن ۱۹۰۷) ص۲۹۴-۳۰۴

۸۷ جے شاخت 'پری اسلامک بیک گراؤنڈ اینڈ ارلی ڈیولپمنٹ آف جیورس پروڈنس'۔ 'لاان دی مڈل ایسٹ' میں۔ محولہ بالا ص۲۸-۵۶۔ اور خاص طور پر دیکھئے ص۳۴۔

۸۸ گولڈزیہر۔ محولہ بالا ص۲۹۹-۳۰۴۔ وہ سنت کا مقابلہ رومیوں کے 'MORES MAJORUM' یا USUS LONGOEVUS سے کرتا ہے۔

۸۹ ایضاً ص۲۹۴

۹۰ مقابلہ کیجئے 'وار اینڈ پیس اِن دی لا آف اسلام' ایم خدوری۔ محولہ بالا ص۲۷-۲۹

۹۱ جے شاخت اور جنز ص۲۔ جب تک امام شافعیؒ نے سنت کو پیغمبر (صلعم) کا مثالی عملی نمونہ قرار نہیں دیا۔ مسلمان فقہاء کے ہاں یہ خیال رائج تھا کہ سنت 'اُمّت اسلامی کی زندہ روایت' کی عکاسی کرتی ہے۔ ان معنوں میں سنت قبل از اسلام کے عربی تصوّر سے بہت زیادہ نزدیک ہے لیکن شافعیؒ نے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، اس تصوّر کو بدل دیا۔ جے شاخت اور جنز ص۲-۳۔

۹۲ ایچ۔ اے۔ آر۔ گب، محولہ بالا ص۸۵۔ شارٹر انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ص۱۱۶۔ اے گیولوم محولہ بالا ص۱۳۳

۹۳ گولڈزیہر لکھتا ہے:۔ سائنسی تنقیدی معیار سے جانچا جائے تو ان شرعی قوانین کے مجموعوں کے مواد کا صرف ایک بہت تھوڑا حصّہ ہی اس ابتدائی دوَر سے پورے اعتماد کے ساتھ منسوب کیا جاسکتا ہے جس سے متعلق وہ اسے بتاتے ہیں۔ گولڈزیہر محولہ بالا ص۳۰۲۔ ایسی ہی آراء کے لئے دیکھئے شاخت کی کتاب اور جنز ص۲-۳

۹۴ ہرگرونے محولہ بالا ص۲۹۔ ایم۔ پی۔ احمد محولہ بالا ص۱۸۹

۹۵ ایضاً صفحہ ۲۷

۹۶ اے گیولوم۔ محولہ بالا صفحہ ۲۸۔ مقابلہ کیجئے ایچ۔ اے۔ آر۔ گب محولہ بالا صفحہ ۷۹۔ گیولوم لکھتا ہے:۔ جب ایک شخص ایک مسلمان مورخ کے ان فراہم کردہ اعداد پر غور کرتا ہے جو یہ بتاتے ہیں کہ بمشکل ایک سو احادیث میں سے جو پیغمبر (صلعم) کی سند کے ساتھ برملا طور پر رائج تھیں، بمشکل ایک کو نیک دل امام بخاری نے صحیح ملتا تو اس کا احادیث کی اسناد پر اعتماد بڑے امتحان میں پڑ جاتا ہے۔ اے۔ گیولوم۔ محولہ بالا صفحہ ۲۸

۹۷ عبدالرحیم محولہ بالا صفحہ ۳۲۔

۹۸ حدیث کی روایت کا طریقہ حسب ذیل ہے۔

'الف نے مجھے بتایا کہ ب نے اسے اطلاع دی کہ اس نے ج کو یہ کہتے سنا (اس طرح یہ سلسلہ روایت آخر تک رسول اللہ صلعم تک چلا جاتا ہے) کہ رسول اللہ صلعم نے ایک دن یہ فرمایا' یا یہ یہ عمل کیا۔ راویوں کے اس سلسلے کو اسناد کہتے ہیں اور جو چیز روایت کی جاتی ہے، وہ متن ہے'۔ سی۔ ایس۔ ہرگرونے۔ محولہ بالا ۴۹۔

۹۹ عبدالرحیم۔ محولہ بالا۔ صفحہ ۷۷-۷۸

۱۰۰ شارٹر انسائیکلو پیڈیا آف اسلام۔ محولہ بالا صفحہ ۷۷

۱۰۱ ایچ۔ اے۔ آر۔ گب۔ محمڈنزم۔ محولہ بالا صفحہ ۷۷

۱۰۲ ایس۔ جی۔ ویسی: فٹز جیرالڈ کا حوالہ۔ لا اِن دی مسلم ایسٹ میں 'نیچر اینڈ سورسز آف دی شریعہ' محولہ بالا صفحہ ۸۵-۱۱۲۔ صفحہ ۹۴۔

۱۰۳ جے شاخت کا حوالہ۔ لا اِن دی مسلم ایسٹ میں 'پری اسلامک بیک گراؤنڈ اینڈ ارلی ڈیولپمنٹ آف جیورس پروڈنس'، صفحہ ۲۸-۵۶ اور خاص کر صفحہ ۴۶

۱۰۴ اے۔ گیولوم۔ محولہ بالا صفحہ ۲۳۔

۱۰۵ گولڈزیہر۔ محولہ بالا صفحہ ۳۰۱۔ ہرگرونے۔ محولہ بالا صفحہ ۴۹۔

۱۰۶ جے شاخت۔ اور جنز صفحہ ۱۳-۱۴

۱۰۷ ایضاً صفحہ ۱۴

۱۰۸ ایضاً صفحہ ۱۲۔ مقابلہ کیجئے۔ ایچ۔ اے۔ آر۔ گب۔ محمڈنزم۔ محولہ بالا صفحہ ۹۳

۱۰۹ عبدالرحیم محولہ بالا صفحہ ۴۸

۱۱۰ اس کے علاوہ تعبیر کے دوسرے اصولوں کے لئے دیکھئے ایچ۔ اے۔ آر۔ گب کی محمڈنزم۔ محولہ بالا صہ ۹۳

۱۱۱ رچرڈ بیل۔ انٹروڈکشن ٹو دی قرآن (ایڈنبرا ۱۹۵۸) صہ ۱۷۰

۱۱۲ ایچ۔ اے۔ گب کا حوالہ۔ محمڈنزم (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۴۹) صہ ۲۳

۱۱۳ جے سٹون کا حوالہ۔ دی پرووِنس اینڈ فنکشن آف لا۔ (ہارورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۵۰) صہ ۴۶۷

۱۱۴ جے. شاخت یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ حدیث کہ "امت مسلمہ کبھی گمراہی پر اکٹھی نہیں ہوگی، تیسری صدی ہجری کے وسط کے قریب بطور رسول اللہ سے مروی ایک حدیث کے معرض وجود میں آئی۔ جے شاخت 'پری اسلامک بیک گراونڈ اینڈ ارلی ڈیولپمنٹ آف جیورس پروڈنس'۔ لا ان دی مڈل ایسٹ میں صہ ۲۸-۵۶۔ صہ ۵۵

۱۱۵ اے۔ جیفری کی فارن وکیبولری آف دی قرآن (بروڈا ۱۹۳۸) اور چارلس ٹورے کی دی جیویش فاؤنڈیشن آف اسلام (نیویارک ۱۹۳۳) کتابیں اس بارے میں بڑی مفید ہیں۔

۱۱۶ آصف اے۔ اے۔ فیضی، دی ری انٹرپریٹیشن آف اسلام، یونیورسٹی آف مسلم لا ریویو۔ جلد ا۔ (جولائی ۱۹۵۹) صہ ۳۹-۵۷ یقیناً اس مضمون سے پہلے بھی ایسے ہی مفید اور اہم مضامین نکلے ہیں۔ دیکھئے فیضی 'لا اینڈ ریلیجن اِن اسلام'، جرنل آف دی بمبئے برانچ آف دی رائل ایشیاٹیک سوسائٹی (۱۹۵۳) جلد ۲۸ صہ ۲۹-۴۸۔ 'اسلامک لا اینڈ تھیالوجی ان انڈیا'، مڈل ایسٹ جرنل (۱۹۵۴) جلد ۸ صہ ۱۶۳-۸۳

۱۱۷ راقم السطور نے اس مجوزہ منہاج سے مسئلہ جنگ پر بحث کرتے ہوئے کام لیا ہے 'دی ڈاکٹرین آف جہاد اِن اسلامک لیگل تھیوری اینڈ پریکٹس'۔ انڈین میری بک آف انٹرنیشنل آفیرز (۱۹۵۷) صہ ۳۲-۴۸۔

۱۱۸ فیضی، دی ری انٹرپریٹیشن آف اسلام، محولہ بالا صہ ۳۹-۵۷۔ خاص کر صہ ۴۵

۱۱۹ فیضی 'لا اینڈ ریلیجن اِن اسلام'

۱۲۰ فیضی۔ 'اسلامک لا اینڈ تھیالوجی اِن انڈیا۔ نیز دیکھئے فیضی 'دی ری انٹرپریٹیشن آف اسلام' خاص کر صہ

۱۲۱ جیولیوس سٹون کی تحریروں کی طرف خاص طور سے توجہ مبذول کرائی جاتی ہے۔ دی پرووِنس اینڈ فنکشن آف دی لا۔ محولہ بالا۔ باب ۱۸-۲۰۔ جے سٹون 'پرابلمز کنفرنٹنگ سوشیالوجیکل انکوائریز کنسرننگ انٹرنیشنل لا' RECUEIL DES COURS (۱۹۵۶) صہ ۶۵-۱۷۵۔ ان دونوں کتابوں میں جو کتابیات ہیں، وہ دیکھئے۔

۱۲۲ جے سٹون۔ دی پرووِنس اینڈ فنکشن آف لا۔ محولہ بالا صہ ۴۴۷

۱۲۳ چارلس دی وسچر 'تھیوری اینڈ دی ریلیٹی اِن پبلک انٹرنیشنل لا۔ ٹی آر۔ پی۔ ای کوربیٹ (پرنسٹن ۱۹۵۷) نے موجودہ بین الاقوامی نظامِ قانون میں اس کے نظریے (تھیوری) اور عمل (پریکٹس) میں جو بہت بڑا فرق پایا جاتا ہے، اس کی طرف توجہ دلائی ہے۔ اور یہی چیز قدیم (کلاسیکل) اسلامی قانون کے بارے میں کتنی صحیح ہے، اس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔

۱۲۴ ایوجین اہرلیچ۔ محولہ بالا ص۴۳۔

۱۲۵ مثال کے طور پر دیکھئے۔ پرسی ای کوربیٹ' دی سوشل بیسس آف اے لا آف نیشنز RECUEILDES COURS (۱۹۵۴) ا۔ ص۴۷۲-۴۳۳-۵۴۵۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اَتباع کا طریقہ

ہم نے احکام شریعت میں جو غور و خوض کیا تو ہمیں شریعت کے احکام کی دو صنفیں معلوم ہوئیں۔ ایک صنف تو قواعد کلیہ کی ہے، جن میں کہیں اور کبھی بھی کسی طرح کے استثنا کا امکان نہیں پایا جاتا۔ مثال کے طور پر شریعت کا حکم لا تزر وازرۃ وزر اخری۔ ہر شخص اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے.... دوسری صنف یہ ہے کہ کسی جزوی واقعہ یا مخصوص حالات کی بنا پر کوئی حکم صادر ہوا۔ اس طرح کے حکم کو قواعد کلیہ کے مقابلے میں ایک امر استثنائی سمجھا جائے گا مجتہد کو چاہیئے کہ وہ قاعدے اور احکام بناتے وقت قواعد کلیہ کا خیال رکھے اور اگر اسے ایسی احادیث اور روایات ملیں جو ان قواعد کلیہ کے خلاف ہوں اور وہ نہ جان سکے کہ ایسی خلاف قاعدہ روایات کے اسباب و وجوہ کیا ہیں، تو اسے چاہیئے کہ ان کی بنا پر قواعد کلیہ کو نہ چھوڑے۔ مثال کے طور پر قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر خرید و فروخت میں کوئی بے جا اور فاسد شرط لگا دی جائے تو ایسی خرید و فروخت باطل ہو جاتی ہے۔ اب حضرت جابرؓ سے ایک روایت ہے جس میں اونٹ کی فروخت کا ذکر ہے اور اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگا دی گئی ہے کہ اونٹ کا سودا تو اب ہو چکا، البتہ وہ اس پر مدینہ تک سواری کر سکتے ہیں۔ اس واقعہ کی حیثیت ایک شخصی اور جزوی واقعہ کی ہے اور یہ کسی طرح پہلے قاعدہ کلیہ کا معارض نہیں ہو سکتا۔

قواعد کلیہ اور جزوی روایات کے اس طرح کے تعارض کو دُور کرنے کے لئے بہت سی احادیث کو جو ان جزوی روایات کو بیان کرتی ہیں، عملاً ترک کرنا ہوتا ہے۔ حنفی مجتہد اس کی پروا نہیں کرتے۔ ان کے پیش نظر تو یہ ہوتا ہے کہ احکام کے نفاذ و تعین میں قواعد کلیہ کی خلاف ورزی نہ ہو۔ ان کی برابر یہ کوشش رہتی ہے کہ جزئیات کو کلی قواعد کے ماتحت کریں نہ کہ جزئیات کے لئے کلی قواعد کو ترک کیا جائے۔

(مولانا عبید اللہ سندھی۔ ماخوذ از ملفوظات شاہ عبد العزیزؒ)

انتقاد

مصلحینِ اُمت

یہ کتاب مصر کے مشہور عالم، مصنف اور مفکر استاد ڈاکٹر احمد امین مرحوم کی تصنیف "زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث" کا اُردو ترجمہ ہے۔ اس کے مترجم شیخ نذیر حسین ایم اے ہیں۔ مکتبۂ علمیہ لیک روڈ لاہور نے اسے شائع کیا ہے قیمت درج نہیں۔

احمد امین مصر کے اس دَور کے مشہور اہلِ قلم میں سے ہیں۔ مرحوم نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں مسلمانوں کے عقلی ارتقاء کی تاریخ جو فجر الاسلام، ضحی الاسلام اور ظہر الاسلام کے نام سے کئی جلدوں میں ہے۔ مرحوم کا سب سے بڑا اور پائدار تصنیفی کارنامہ ہے۔ احمد امین جامعہ مصریہ قاہرہ میں پروفیسر تھے۔ وہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین کے ساتھیوں میں سے ہیں۔ طٰہٰ حسین کی طرح احمد امین بھی قدیم نظامِ تعلیم کے فارغ التحصیل ہیں یعنی پہلے وہ "شیخ" تھے۔ قدیم علوم حاصل کرنے کے بعد اُنہوں نے جدید علوم پڑھے۔ اور یورپ کی ایک دو زبانیں بھی سیکھیں۔ اس کے بعد وہ "آفندی" ہوئے۔ اور درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں نام پیدا کیا۔

احمد امین میں جہاں تبحر علمی ہے وہاں ان کا ایک امتیازی وصف اعتدال ہے اور یہ اُن کی ہر کتاب اور تحریر میں نمایاں ہے، ان کی ہمیشہ یہ کوشش ہوتی ہے کہ جو بات وہ کہتے ہیں اس کا تجزیہ کرکے اور اس کا سیاق و سباق بتا کر اس طرح پیش کریں کہ قاری اُس کی معقولیت کا قائل ہو جائے۔

اس کتاب میں مرحوم نے عہد حدیث کے ان دس زعماء اصلاح کے حالات لکھے ہیں:۔ محمد بن عبدالوہاب، مدحت پاشا، سید جمال الدین افغانی، سر سید احمد خان، سید امیر علی، خیر الدین پاشا تونسی، علی مبارک پاشا، عبداللہ ندیم، سید عبدالرحمٰن الکواکبی اور شیخ محمد عبدہ۔

مقدمہ کتاب میں مصنف نے عالم اسلام کے عروج و اقبال کے بعد اُس کے زوال کا تذکرہ کرتے

ہونے لکھا ہے کہ مسلمانوں کی زندگی کا ہر شعبہ پستی اور جہالت کے گرداب میں گھرا ہوا تھا۔ سیاست، معاشرت اور معیشت سب استبداد، ظلم اور لوٹ کھسوٹ سے عبارت تھے۔ علوم سے مراد صرف علوم دینی تھے۔ اور اُن کی کائنات بس متون اور حواشی کو پڑھنا اور حفظ کرنا تھا، مذہب محض ظاہری رسوم کا نام تھا جس سے نہ دل میں حرارت پیدا ہوتی، اور نہ روح کو سکون ملتا۔ یہ حالات تھے جب یکے بعد دیگرے یہ مصلحین پیدا ہوتے ہیں۔ اور اپنے اپنے زمانے، ماحول اور ذاتی صلاحیتوں کے مطابق اصلاحی جدوجہد کرتے ہیں، ان میں سے بہتوں کو دلیس نکالا ملا، کئی قتل کئے گئے جس نے معاشرتی عدل کا مطالبہ کیا۔ اُسے مسلمانوں کا دشمن قرار دیا گیا جس نے نمائندہ حکومت کی ضرورت پر زور دیا، وہ بادشاہِ وقت کا باغی قرار پایا، کسی نے عقیدہ کی اصلاح اور خالص دین کی دعوت دی تو اُسے ملحد بتایا گیا۔ بہر حال ان مصلحین نے اپنی کوششیں جاری رکھیں اور آج دنیائے اسلام میں جو ترقی کی رَو نظر آتی ہے اس میں ان بزرگوں کی کوششوں کا کافی بڑا حصہ ہے۔

مشرکانہ رسوم کے خلاف اور خالص توحید کی نشر و اشاعت کی تائید میں شیخ محمد بن عبدالوہاب کی زبردست تحریک اُٹھی۔ اس کی تفصیل بتانے کے بعد احمد امین لکھتے ہیں:۔ اس تحریک پر اتنا زمانہ گزر گیا۔ لیکن اب بھی عوام الناس پیروں اور ان کے مزاروں سے مرادیں مانگتے ہیں۔ میلاد کی محفلیں ہوتی ہیں اور جو توہمات پہلے مروج تھے، ان میں کوئی کمی نہیں آئی۔

مصنف نے گو اس کی وجہ بیان نہیں کی، لیکن بات دراصل یہ ہے کہ باوجود اتنی زبردست مذہبی تحریک ہونے کے "وہابیت" زیادہ تر نظری تحریک رہی، اور اُس کا زور تمام کا تمام مناظروں پر رہا۔ بدقسمتی سے عالم اسلام کے اقتصادی و معاشرتی حالات ایسے تھے کہ اُس میں وہ طبقہ نہ پیدا ہو سکا، جو اس تحریک کے زیر اثر مسلمانوں کے سماج کو ایک ایسی منزل پر لے جا سکتا، جہاں یہ رسومات اور توہمات از خود بے کار ہو کر رہ جاتے ہیں، اس دَور کی ایک اور بڑی شخصیت خیر الدین پاشا تونسی کی ہے (۱۸۱۰ء - ۱۸۷۹ء)۔ یہ بچے تھے کہ غلام بنا کر بیچے گئے، تونس میں اُن کی پرورش ہوئی۔ اور اُنہیں قدیم و جدید علوم حاصل کرنے کا موقع ملا۔ پھر وہ تونس میں اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوئے۔ انہوں نے تونس میں ضروری اصلاحات کرنے کی بڑی کوشش کی۔ جسے خود غرض ارباب اقتدار نے ناکام بنا دیا، بعد میں وہ ترکی گئے، جہاں سلطان عبدالحمید نے انہیں وزیر اعظم مقرر کیا۔ لیکن وہ صرف آٹھ ماہ اس منصب پر رہ سکے۔ ان کی شخصیت میں صدق قول، اظہارِ حق، بے خوفی، صلابت رائے، حریت فکر، صبر و تحمل اور برداشت

کے سب اوصاف موجود تھے، اور وہ تونس کی طرح ترکی کی بھی سچے دل سے خدمت کرنا چاہتے تھے۔ لیکن ایک تو سلطان عبدالحمید کسی ایک ایسے وزیرِ اعظم سے خوش نہ رہ سکتے تھے جو جی حضوری نہ ہو، دوسرے بقول مصنف :-

"علمائے دین بھی اُن کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوئے تھے، کیوں کہ خیرالدین اُن کی تنگ نظری سے نالاں تھے اور سمجھتے تھے کہ اُن کو اِن امورِ سلطنت میں جن سے وہ ناواقف ہیں، دخل اندازی کا حق نہیں پہنچتا۔ اس طرح دینی طبقہ اپنے مخصوص مفاد کی خاطر اُنہیں سنگِ گراں سمجھتا تھا"

یہ اسباب تھے، جن کی وجہ سے تونس کی طرح ترکی میں بھی اُن کی اصلاحی جدوجہد بار آور نہ ہو سکی۔

جب خیرالدین پاشا تونس میں تھے، اور وہ وزارت سے علیحدہ ہوئے، تو بجائے کسی سیاسی سرگرمی میں حصہ لینے کے وہ ایک کتاب لکھنے میں مصروف ہو گئے جسے وہ مقدمہ ابن خلدون کی طرح اپنے دور کے مسلمانوں کے لئے ایک لائحہ فکر و عمل کے طور پر پیش کرنا چاہتے تھے، وہ ایک جگہ مسلمانوں کو ملامت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے قوم کی اصلاح کے لئے مغربی طریقوں سے کام نہیں لیا۔ اور وہ یورپ کی ہر چیز کو حرام سمجھتے ہیں۔ موصوف نے تاریخ اسلام سے حوالے دے کر ثابت کیا کہ مسلمان دوسری قوموں کے علوم سے ہمیشہ استفادہ کرتے رہے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں غزوہ احزاب کے موقع پر حضرت سلمان فارسی کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے آں حضرت صلعم نے خندق کھودنے کا حکم دیا جس سے کہ عرب بالکل ناواقف تھے۔ نیز پہلے مسلمانوں نے یونانی علوم حاصل کئے جن میں منطق بھی شامل ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں جو عالم منطق نہیں جانتا، اُس کے علم پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔

ایک اور جگہ خیرالدین پاشا نے لکھا ہے کہ مسلمانوں میں فطری طور پر جو آزادی اور بلند نگاہی رچی بسی ہے، اور جسے دینی تعلیم نے اور مستحکم کیا ہے، اگر وہ نئے حالات و افکار کو اپنا لیں تو وہ دوسری قوموں سے کہیں آگے بڑھ سکتے ہیں۔

خیرالدین پاشا پچھلی صدی کے بزرگ ہیں، اُس دَور میں اُن کی اصلاحی کوششوں میں جو طاقتیں سدِ راہ بنی ہوئی تھیں، اُن کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں :-

"مسلمانوں کی ترقی کے راستے میں دو طبقوں کی موجودگی رکاوٹ بنی ہوئی ہے، علماء دین صرف شریعت کو جانتے ہیں، اور دنیاوی اُمور سے ناواقف ہیں، اور نئے حالات سے صرفِ نظر کر کے تمام دینی احکام کی مطابقت

چاہتے ہیں۔ دوسرا طبقہ سیاسی مدبّروں کا ہے۔ جو صرف دُنیا کو دیکھتے ہیں اور دین سے ناواقف ہیں۔ اور وہ مذہب کی طرف رجوع کئے بغیر یورپ کے قوانین کا نفاذ چاہتے ہیں "

اس کے بعد موصوف لکھتے ہیں:۔ہم پہلے طبقے سے کہیں گے کہ دنیا کو اچھی طرح پہچانو، دوسرے طبقے کی خدمت میں گزارش کریں گے کہ دین سے واقفیت بہم پہنچاؤ، علماء دنیاوی معاملات چھوڑ بیٹھے جس سے ضرر پیدا ہوا ۔ سیاست دان مذہبی اُصولوں سے جاہل رہے، تو اس سے بھی قوم کو نقصان پہنچا، یہ امر ضروری ہے کہ دونوں طبقوں کو ملا دیا جائے اور اُن کا تعاون حاصل کیا جائے، واجب ہے کہ دینی اصولوں کو مدنظر رکھا جائے، اور جن اُمور کے متعلق مذہبی احکام میں کوئی صراحت نہیں آئی، ان پر قوم کی مصلحت دیکھتے ہوئے نفع اور نقصان کا حکم لگایا جائے اور عقل سے کام لیا جائے ۔

یہ بات آج سے کوئی ایک صدی سے بھی کچھ زیادہ پہلے کہی گئی تھی۔ اور آج تک معلوم نہیں، ہر اسلامی ملک میں ہر مصلح نے کتنی بار اسی بات کو دہرایا ہے، لیکن افسوس علماء دین اور اربابِ سیاست کا اب تک ملاپ نہیں ہو سکا، اور ان کی آپس کی دُوری بڑھتی ہی جارہی ہے، یہ دُوری کس قدر نقصان دہ ہے، اس کا سب کو اقرار ہے، لیکن اس خلیج کو اب تک کوئی پُر نہیں کر سکا۔ اور یہ مسلمانوں کی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ بنی ہوئی ہے ۔

شیخ محمد عبدہٗ (۱۸۴۹ء ـ ۱۹۰۵ء) کا باب کافی طویل ہے، جب وہ جامعہ ازہر میں داخل ہوئے، تو اُس وقت کے بعض علماء ازہر کا ذکر کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں:۔

"شیخ احمد رفاعی بلاغت کی سب سے بڑی کتاب مطول کا درس دیتے تھے لیکن خود خط بھی نہ لکھ سکتے تھے ...... دوسرے شیخ علیش جو مغرب (مراکش) کے رہنے والے تھے، اُن کی شہرت اُن کی دین داری اور تنگ نظری کے سبب تھی۔ وہ معمولی سبب پر لوگوں پر کفر کا فتویٰ لگا دیا کرتے تھے ۔ دوسرے علماء بھی تھے جو ظروف و احوال کے طفیل دنیاوی معاملات اور جدید تہذیب و تمدن سے شناسا ہو چکے تھے، اُن کا ذہنی اُفق وسیع تھا ...... دوسرے شیخ حسن الطویل تھے، یہ نہایت سمجھ دار اور ذہین تھے، زندگی کے بارے میں اُن کے نظریات درست ہوتے تھے، فلسفہ پڑھاتے تھے اور زندیق سمجھے جاتے تھے، یہ تھی ازہر کی ساری کائنات جس میں محمد عبدہٗ تعلیم پا رہے تھے ۔ اس تعلیم کا مدار لفظی بحث پر تھا ......"

شیخ محمد عبدہ نے مصر کی معاشرتی اصلاح اور خاص طور سے ازہر کی اصلاح کی جو کوششیں کیں، احمد امین نے اُنہیں بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:۔ "ازہر کی اصلاح کوئی آسان کام نہ تھا، اس سے قبل کوئی بھی اس امتحان میں کامیاب نہ ہو سکا تھا ۔۔۔۔۔۔ دوسرے اس سے اربابِ ازہر کی دشمنی مول لینا تھی، وہ قدیم سے اتنے مالوف ہو چکے تھے کہ اس کو داخل ایمان سمجھتے تھے، ہر جدت کو کفر خیال کرتے تھے۔ لفظی نزاع، جملہ کی تشریح اور غلطی کی تاویل میں اُن کی عمریں بسر ہو جاتی تھیں۔ وہ حقائق دنیا سے آنکھیں بند کئے بیٹھے تھے، جو کوئی اصلاح کا بیڑا لے کر اُٹھتا، اس کے خلاف ماحول مسموم بنا دیتے۔ مذہب کی پناہ لے کر حکومت کو ڈراتے، عوام کو بھڑکاتے اور اصلاح کی آواز کا گلا دبا دیتے۔ ان کی کوشش ہوتی کہ چند نوجوان جو اصلاح کی آواز بلند کر رہے ہیں۔ اس کام سے دست بردار ہو جائیں۔"

شیخ محمد عبدہ کو اپنی اصلاحی کوششوں میں ان سب مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا، آخر میں وہ ازہر کی اصلاح سے مایوس ہو گئے، اور اس کے تھوڑا ہی عرصہ بعد اُن کا انتقال ہو گیا۔

"خاتمہ کلام" میں مصنف نے لکھا ہے کہ یہ بزرگ گزر گئے، اُنھوں نے اپنے زمانے اور اپنے ماحول کے مطابق اصلاحی کام کئے۔ ان بزرگوں نے اصلاح کا بیج بویا تھا، اور ہم نے اس کا پھل کھایا۔ جزا اور وفا کا تقاضا ہے کہ ہمارے نوجوان بھی اصلاح کے کام میں اُن کے نقشِ قدم پر چلیں، اور آئندہ نسل کے لئے نیک کام کا بیج بوتے جائیں۔

مترجم شیخ نذیر حسین ایم اے، نے اس کتاب کا بڑا اچھا ترجمہ کیا ہے۔ ترجمہ اتنا رواں ہے کہ یہ ترجمہ کے بجائے اصل معلوم ہوتا ہے، لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ کتاب اس طرح چھاپی گئی ہے کہ اُسے دیکھ کر کسی کو خیال نہیں آسکتا کہ یہ کتاب اس قدر مفید موضوع پر ہے، جسے ہر شخص کو پڑھنا چاہیئے۔ یہ کتاب اس قابل ہے کہ اسے ہر شخص پڑھے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ناشروں نے اس کو عام کرنے میں کوئی دلچسپی نہیں لی۔ (م۔ س)

ماہنامہ "البلاغ" کراچی

یہ ماہنامہ دارالعلوم کراچی کا ترجمان ہے۔ اور اپریل ۱۹۶۷ء سے نکلنا شروع ہوا ہے۔ اپریل اور مئی کے دو شمارے اس وقت ہمارے سامنے

ہیں۔ رسالے کے سرپرست حضرت مولانا محمد شفیع صاحب مفتیِ اعظم پاکستان اور مدیرِ اعلیٰ محمد تقی عثمانی صاحب استاد دارالعلوم کراچی ہیں۔

تجدد اور قدامت زندگی کے دو پہلو ہیں، اور زندگی کی بقا و ترقی کے لئے ہمارے نزدیک دونوں کے دونوں لازمی ہیں۔ قدامت کی نظر چونکہ ماضی پر ہوتی ہے، اس لئے اُس میں قدرتاً زیادہ ٹھہراؤ ہوتا ہے۔ اور تجدد نئی امنگیں رکھتا اور نئے راستوں کا جویا ہوتا ہے، اس لئے اس میں بے قراری پائی جاتی ہے۔ محض ٹھہراؤ جمود اور فرسودگی کا موجب ہوتا ہے۔ اور بے قراری میں لغزشوں اور غلطیوں کا امکان رہتا ہے۔ چنانچہ تجدد پر قدامت کی نگرانی رہنی چاہیئے اور ضروری ہے کہ وہ تجدد پر برابر تنقید کرے۔ تجدد حال اور مستقبل کی طرف زیادہ دیکھتا ہے اور انہیں کے تقاضے اُسے عمل پر اُبھارتے ہیں، لیکن قدامت کی نگرانی و تنقید اُسے ماضی سے بے تعلق نہیں ہونے دیتی۔

ہم اس وقت ایک ایسے دَور سے گزر رہے ہیں جس میں بڑی تیزی سے اور بڑے وسیع پیمانے پر بدلتے ہوئے حالات تجدد کے متقضی ہیں اور وہ کوئی چاہے یا نہ چاہے، ہو رہا ہے اور ہو کر رہے گا۔ قومی زندگی کے ایسے مرحلوں میں لغزشوں کا بھی بڑا امکان ہوتا ہے، اس لئے قدامت کی نگرانی اور تنقید کی ضرورت اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ "فکر و نظر" خاص طور سے ماہنامہ "البلاغ" کا بڑی مسرت اور صدقِ دل سے خیر مقدم کرتا ہے۔ کہ وہ ایک ایسے بزرگ کی سرپرستی میں نکلنا شروع ہوا ہے، جو ہمارے نزدیک آج قدامت کی بہترین روایات کے حامل ہیں، اور تجدد پر اُن کی جو بھی تنقید ہوتی ہے، وہ خالص دینی و علمی مقصد کے تحت ہوتی ہے نہ کہ کسی اور غرض سے، ہمارے بعض "اصحابِ مدارس" نے اپنی دکانوں کو چمکانے کے لئے آج کل یہ وتیرہ اختیار کر رکھا ہے کہ علمی بحث کرتے وقت اُن کی نظر دلائل کی پختگی و ناپختگی پر اتنی نہیں ہوتی، جتنی اس پر کہ وہ کون سی زبان استعمال کریں کہ اُن کے قارئین زیادہ سے زیادہ مشتعل ہوں اور اُن کی "خطابت" کی داد دیں۔ موچی دروازہ لاہور کی اس طرح کی "خطابت" کا دَور تو سیاسیات میں نہیں رہا۔ خالص علمی و دینی بحثوں میں یہ تا کے چلے گا۔ یہ "اصحابِ مدارس" اس طرح جو آگ بھڑکانے میں لگے ہوئے ہیں، تو وہ یاد رکھیں کہ اِس میں جلنے والے وہی سب سے پہلے ہوں گے۔

حضرت مفتی صاحب نے افتتاحیہ میں لکھا ہے:- "...... البلاغ کا طرز تبلیغی اور اصلاحی رکھنے کا ارادہ کیا گیا ہے۔ کبھی کبھی خاص خاص مسائل کی تحقیقات بھی آئیں گی ......" اور مدیرِ اعلیٰ نے "بسم اللہ" کے تحت رسالے کے اغراض و مقاصد گناتے ہوئے جہاں یہ لکھا ہے کہ "البلاغ ایک ایسے ماحول میں نمودار

ہو رہا ہے جہاں حق و باطل اور نور و ظلمت کی جنگ اپنے عروج پر پہنچی ہوئی ہے۔ اس وقت نورِ حق کے جو چراغ ماحول کی تاریکیوں سے برسرِ پیکار ہیں "البلاغ" ان میں ایک اور چراغ کا اضافہ کرنا چاہتا ہے" وہاں اس امر کا بھی اثبات کیا ہے۔

"آج کی دنیا میں ایک اور اہم مسئلہ جدت اور قدامت کی جنگ ہے، اس جنگ کے بارے میں "البلاغ" کا موقف بہت معتدل ہے۔ اس کے نزدیک کوئی چیز نہ محض نئی ہونے کی وجہ سے پسندیدہ ہے اور نہ صرف جدت کی بنا پر ناگوار، ہمارے نزدیک کسی شے کی خوبی اور خرابی کا معیار اس کا نیا یا پرانا ہونا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ذاتی اوصاف ہیں۔ اگر کوئی نئی چیز اسلامی اصولوں کے مطابق اور فائدہ مند ہے، تو "البلاغ" ہر وقت اسے اختیار کرنے کے لئے تیار ہے۔ لیکن جدت کے تعاقب میں اسلام کا دامن چھوڑ بیٹھنا اُسے کسی قیمت پر گوارا نہیں"

خدا کرے "البلاغ" اپنے ارادوں میں کامیاب ہو، اور وہ علمی و دینی دنیا میں ایسا مقام حاصل کرے کہ قدامت کے لئے وہ ایک نیک نمونہ ہو، اور تجدد والے اُس کی تحریروں سے اپنی لغزشوں کی اصلاح کیا کریں۔ قدامت ماضی کے قابلِ قدر ورثے کو تجدد پسندوں کے سامنے پیش کر کے انہیں بتاتی ہے کہ وہ جس ماضی سے اتنے برگشتہ ہیں، وہ سر تا پا جمود اور فرسودگی نہیں، بلکہ اس میں ایسے گراں بہا علمی لعل بھی ہیں جن کی تابانی لازوال ہے، اور وہ ہمیں مستقبل کی راہ ڈھونڈنے میں روشنی دے سکتے ہیں۔ پاکستان میں قدامت کو یہ "رول" ادا کرنا ہے۔ (م۔س)

طابع۔ ظہیر الدین مطبع۔ استقلال پریس لاہور
ناشر۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، راولپنڈی

THE QURANIC CONCEPT OF HISTORY

قرآن کا نظریہ تاریخ

از مظہرالدین صدیقی

اس کتاب میں مظہرالدین صدیقی صاحب ریڈر ادارہ تحقیقات اسلامی نے قرآن کے فلسفہ تاریخ سے بحث کرکے یہ بتایا ہے کہ قرآن کن اجتماعی عوامل و محرکات کو قوموں کی تعمیر و ترقی کے لئے ضروری قرار دیتا ہے اور کس قسم کے خیالات و نظریات اور اجتماعی کردار کو قوموں کے زوال و ھلاکت کا باعث سمجھتا ہے - اس سلسلہ میں مصنف نے اولاً قرآنی نظریہ تاریخ کے عمومی اصول بیان کئے ھیں پھر دوسرے باب میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ تورات اور انجیل نے اس مسئلہ سے کہاں تک تعرض کیا ہے - تیسرے باب میں مصنف نے بعض قدیم اقوام کا ذکر کیا ہے مثلاً عاد و ثمود وغیرہ اور بتایا ہے کہ کن عادات و خصائل اور غلط اندازِ حیات کے باعث ان کی ھلاکت واقع ہوئی- اس کے بعد صدیقی صاحب نے یہودیوں اور عیسائیوں کے عقائد و اعمال کے بارے میں قرآن کی تشریحات پر روشنی ڈالی ہے - اور آخر میں بعض جدید فلسفہ ھائے تاریخ کے ساتھ قرآنی نظریہ تاریخ کا تقابلی مطالعہ کیا ہے- جن لوگوں کو قوموں کے عروج و زوال کے فلسفہ اور اجتماعی اخلاق کے مسئلہ سے دلچسپی ہے وہ اس کتاب سے ضرور استفادہ فرمائیں-

(بزبان انگریزی)

قیمت آٹھ روپے

ناظم شعبۂ اشاعت ، ادارۂ تحقیقات اسلامی

لال کرتی - راولپنڈی

Regd. No. L 7705 ... *July, 1967*

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Rawalpindi*

Islamic Research Institute

علمی و دینی مجلہ

مدیر

محمد سرور

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء
سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں -
اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے -

سالانہ چندہ ۶ روپے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

شمارہ - ۵	نومبر ۱۹۶۷ء	جلد - ۵

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علامہ محمد اقبال مرحوم اپنے ایک خطبے میں (علامہ مرحوم کے سات خطبات کا مجموعہ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے نام سے اردو میں چھپ چکا ہے) الاجتہاد فی الاسلام پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"بقول ہارٹن، ۸۱۰ء سے ۱۲۰۰ء تک کا خیال کیجئے تو عالم اسلام میں کم سے کم الٰہیات کے ایک سو مذاہب قائم ہو چکے تھے، جس سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ اسلامی فکر میں کس قدر لچک پائی جاتی ہے، بلکہ یہ بھی کہ ہمارے ارباب فکر کس طرح شب و روز مسائل میں سرگرم اور منہمک رہتے تھے۔ لہٰذا اسلامی ادب اور اسلامی فکر کے زیادہ گہرے مطالعہ سے اس مستشرق نے جو ابھی زندہ ہے، یہ رائے قائم کی ہے کہ

"اسلام کی روح بڑی وسیع ہے، اتنی وسیع کہ اس کے کوئی حدود ہی نہیں۔ لادین افکار سے قطع نظر کر لی جائے تو اس نے گرد و پیش کی اقوام کے ہر اس فکر کو جذب کر لیا جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کر لیا جائے اور پھر اسے اپنے مخصوص انداز میں نشو و نما دیا۔"

اب اگر قانون کی دنیا میں قدم رکھئے تو اسلام کی یہ روح اور بھی نمایاں طور پر ہمارے سامنے آجائے گی چنانچہ اسلام کے ولندیزی مبصّر ہرگرونشے نے بھی لکھا ہے کہ "جب ہم اسلامی قانون کے نشو و نما کا مطالعہ بہ نگاہِ تاریخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلافات میں ایک دوسرے کو موردِ الزام ٹھہراتے، بلکہ انہیں ملحد قرار دیتے تھے، وہاں یہی حضرات اپنے پیش رووں کے اختلافات کو اس لئے سلجھانے کی کوشش کرتے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکے۔" دورِ حاضر کے

مغربی ناقدین نے بھی اسلام کے بارے میں جو نظریات قائم کئے ہیں ان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر روح فقہاء کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔

"مجھے اس امر کا بھی یقین ہے کہ جونہی فقہ اسلام کا مطالعہ غائر نگاہوں سے کیا گیا، اس کے موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جامد یا مزید نشوو نما کے ناقابل ہے۔ بدقسمتی سے اس ملک کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطہ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے اور ذراسی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔"

اس سلسلے میں علامہ مرحوم نے ہمارے ہاں ارتداد کے متعلق فقہ حنفی کا جو فتویٰ مسلّم چلا آتا تھا، اس کی مثال دیتے ہوئے فرمایا تھا:- ...... "لیکن پنجاب میں، جیسا کہ ہر شخص کو معلوم ہے۔ اس قسم کی صورتیں ضرور پیش آچکی ہیں، جن میں بعض غلط قسم کے خاوندوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے بیویوں کو مجبوراً ارتداد کا راستہ اختیار کرنا پڑا۔ اب اسلام ایسے تبلیغی مذہب کے مقاصد کے لئے اس سے زیادہ ناقابل برداشت امر کیا ہو سکتا ہے؟ مشہور اندلسی فقیہہ امام شاطبی نے بھی "موافقات" میں لکھا ہے کہ شریعت اسلامیہ کو پانچ چیزوں کی حفاظت منظور ہے: دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی، جسے اگر مان لیا جائے تو پھر اس سوال کا کیا جواب ہے کہ "ہدایہ" میں قانون ارتداد کو جو شکل دی گئی ہے وہ اس ملک (غیر منقسم برصغیر) میں ہمارے دینی مصالح کی حفاظت کے لئے کیا سچ مچ کافی ہے؟"

اس کے بعد علامہ اقبال کا ارشاد ہے:-

"مسلمانانِ ہند چونکہ غیر معمولی طور پر قدامت پسند واقع ہوئے ہیں، لہذا ہندوستانی عدالتیں مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی مستند کتابوں سے سرمو انحراف نہ کریں۔ اس صورت حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگ تو بدل رہے ہیں، مگر قانون جہاں تھا، وہیں کھڑا ہے۔"

———O———

علامہ مرحوم نے اپنے خطبے میں جہاں ایک طرف اس امر کا اثبات کیا ہے کہ اسلام کی روح بڑی وسعت پذیر اور عالمگیر ہے، وہاں اس حقیقتِ واقعی کا بھی اعتراف کیا ہے کہ ہم یعنی برصغیر پاک و ہند کے مسلمان غیر معمولی طور پر قدامت پسند واقع ہوئے ہیں۔ اسی خطبے میں ایک مقام پر علامہ نے فرمایا ہے:-

"....پھر چونکہ ذاتِ الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی۔ لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیّر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصوّر پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیّر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و ضبط قائم رکھیں۔ کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیّر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے۔ اس لئے کہ تغیّر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس صورت میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے۔"

علاّمہ اقبال فرماتے ہیں :- اصول اوّل کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے۔ اصول ثانی کی عالم اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے۔

آج عالم اسلام کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ کس طرح پچھلے پانچ سو برس کے جمود کو توڑے لیکن اس جمود کو اس طرح ٹوٹنا چاہیئے کہ اسلام کے وہ اساسات جن کی حیثیت دوامی ہے، وہ اپنی جگہ برابر قائم رہیں تاکہ ثبات و تغیّر کے فطری اصول میں خلل نہ واقع ہو۔ اس میں شک نہیں کہ دین اسلام اگر حکمت ہے اور اس سے مراد اس کے وہ اساسات ہیں، جو عالمگیر، عمومی اور اس لئے دوامی ہیں، تو اس کے ساتھ وہ قانون یعنی فقہ بھی ہے۔ اب فقہ نام ہے نظام کی مدّون صورت کا۔ انسان جس ماحول میں رہتا ہے، اس کے مطابق اسے اپنے لئے قواعد و ضوابط بنانے پڑتے ہیں۔ اگر زندگی کے لئے یہ قواعد و ضوابط نہ ہوں تو اس کا نتیجہ مکمل بدنظمی اور انتشار ہوگا۔ لیکن اگر زندگی تمام تر انہی قواعد و ضوابط میں جو ایک خاص زمانے میں تشکیل پذیر ہوئے تھے، محصور ہو کر رہ جائے، تو پھر زندگی کا کارواں ایک جگہ آکر ٹھہر جاتا ہے، اور اہل کارواں کی نظریں بجائے آگے کی طرف دیکھنے کے، ہمہ وقت پیچھے کو لگی رہتی ہیں۔ یہ جمود ہے، اور یہی قوموں کو گھن کی طرح کھا جاتا ہے۔

ملّتِ اسلامیہ عظمت کی بلندیوں سے ذلت و نکبت کی پستیوں میں جو گری، تو اس کا سب سے بڑا سبب یہی جمود تھا، جو فقہی جکڑبندیوں سے شروع ہُوا، اور اس نے آگے چل کر ملّت کی زندگی کے ہر پہلو کو شل کر کے رکھ دیا۔

علامہ اقبال نے اپنے مذکورہ بالا خطبے میں اجتہاد کی ضرورت پر بحث کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خواہ باب اجتہاد کے بند ہونے کے بارے میں فقہائے متاخرین کچھ بھی کہیں" عہد حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارا نہیں کریں گے کہ اپنی آزادیٔ ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کر دیں۔"

مرحوم کا ارشاد تھا کہ" اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقّت نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے احوال اور تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیئے فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لیں۔"

اور ان کے نزدیک اس کے لئے صرف اتنا کافی نہیں کہ ہم اس زمانے کے احوال وظروف سے مطابقت پیدا کریں، بلکہ بقول علامہ مرحوم کے "بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ اہم۔ یورپ کی جنگ عظیم جس نے ترکی، یعنی عالم اسلام کے مستحکم ترین عنصر میں جیسا ایک فرانسیسی اہل قلم نے لکھا ہے' بیداری کی لہر دوڑا دی ہے۔ علی ھذا وہ نیا معاشی تجربہ۔ جو اسلامی ایشیا کے حوالی میں کیا گیا [1] یہ دونوں باتیں ایسی ہیں جن کے پیش نظر ہمیں خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ اسلام کا معنی و منشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت کیا ہے۔"

علامہ اقبال کا یہ ارشاد کم وبیش آج سے چالیس برس پہلے کا ہے۔ اس درمیانی مدّت میں اشتمالی روس کے بعد دنیا کے سب سے بڑے ملک چین اور کئی ایک یورپی ملکوں میں بھی" نیا معاشی تجربہ" ہو رہا ہے۔ پھر یورپ کی جنگ عظیم نے صرف ترکی میں ہی بیداری کی لہر نہیں دوڑا دی، بلکہ دوسری جنگِ عظیم نے اس سے کہیں زیادہ" عالم اسلام کے مستحکم ترین عنصر" یعنی عرب دنیا اور بالخصوص اس کے دل و دماغ مصر میں یہ لہر دوڑا دی ہے۔ اور اب سوائے ایک دو عربی ملکوں کے، باقی سب کے ہاں" اشتراکیت" باضابطہ طور پر حکومتوں کا مقصد و منہاج بن چکا ہے۔ ان اتنے زیادہ بدلے ہوئے حالات میں تو اور بھی ضروری ہو گیا ہے کہ ہم یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ آج " اسلام کا معنی و منشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت کیا ہے" ؟

مشینی ذبیحہ پر اس شمارے میں ایک مفصل مضمون جا رہا ہے۔ اس سے قطع نظر اس مسئلے پر مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا جو ایک بیان جاری ہوا ہے۔ ہم اس کے بارے میں کچھ معروضات کرنا چاہتے ہیں۔

حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ ملک کے مبصّر علماء مشینی دور کے مسائل سے عہدہ برآ ہونے میں برابر

---

[1] اشارہ ہے اشتمالی روس کی طرف۔ مترجم تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔

کوشاں ہیں اوران کے درمیان فنی اور فقہی بحثیں ہوتی رہتی ہیں اور بقول ان کے "منشا یہ ہوتا ہے کہ سب علماء کی رائیں سامنے آجانے کے بعد اتفاقِ آراء کے ساتھ کوئی فیصلہ مسلمانوں کے سامنے رکھا جائے۔" اس ضمن میں مفتی صاحب موصوف نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک ہدایت نقل کی ہے، اوران کے الفاظ میں "جس کا حاصل یہ ہے کہ جن مسائل کا صریح حکم کتاب و سنت میں مذکور نہیں، ان کے حل کا طریقہ اہل فتویٰ اہل تقویٰ علماء کا باہمی مشورہ ہے۔ . . . . شرعی مسائل کا وہی حل امت میں قابل قبول ہوتا ہے جو اہل فتویٰ اہل تقویٰ علماء کی آراء سے حاصل ہو۔ . . . ."

مفتی صاحب قبلہ کے نزدیک مشینی دور سے پیدا ہونے والے مسائل کے لئے حل ڈھونڈنے یا ان کے الفاظ میں "گنجائشوں کی تلاش" کا حق صرف علماء کو ہے، اور علماء میں بھی صرف "اہل فتویٰ علماء" کو۔ اوراس پر مزید شرط انھوں نے "اہل تقویٰ علماء" کی لگائی ہے۔ چنانچہ انھوں نے ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی توجہ پورے اخلاص و ہمدردی سے اس طرف دلائی ہے کہ اگر فی الواقع وہ زمانے کے پیداکردہ نئے مسائل کا شرعی حل تلاش کرنا چاہتے ہیں تو بقول مفتی صاحب کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے مطابق "فقہاء عابدین" (عبادت گزار فقہاء) سے مشورہ کریں اوراس بارے میں اہل تقویٰ علماء کی تحقیقات پر اعتماد کریں۔

حضرت مفتی صاحب کا اس بیان میں ارشاد ہے کہ "مشینی طریقۂ ذبح کے ناجائز ہونے اور بغیر بسم اللہ کے ذبیحہ حرام ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں۔" اب اگر ایسے علماء کی آراء اس کی تردید میں پیش کی جائیں تو مفتی صاحب بڑی آسانی سے یہ فرما سکتے ہیں کہ اوّل تو یہ لوگ صحیح معنوں میں علماء نہیں۔ اور اگر علماء ہیں بھی تو ان کا شمار اہل تقویٰ اہل فتویٰ میں نہیں ہو سکتا۔

بات یہ ہے کہ اہل تقویٰ کی شرط ایک ایسی شرط ہے کہ ہر عالم اپنے فتوے کے خلاف دوسرے کی رائے کو اس بنا پر بڑی آسانی سے مسترد کر سکتا ہے کیونکہ تقویٰ کو جانچنے کا معیار اپنا اپنا ہوتا ہے۔

جہاں تک مشینی طریقۂ ذبح کے جائز ہونے کا سوال ہے، اس کے متعلق شیخ مفتی محمد عبدہ اور شیخ رشید رضا صاحب المنار کے فتاویٰ اس شمارے میں دیئے جارہے ہیں اوراس کی تائید میں مصر و شام و تونس کے متعدد اور علماء کے فتوے بھی پیش کئے جا سکتے ہیں۔ یاد رہے کہ یہ بحث مصر میں آج سے پچاس پچپن برس پہلے ہو چکی ہے۔

باقی رہا حضرت مفتی صاحب کا یہ کہنا کہ "اور بغیر بسم اللہ کے ذبیحہ حرام ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف

نہیں"۔ تو اس سے پہلے ماہنامہ "بینات" فروری ۱۹۶۵ء میں مفتی صاحب موصوف کا اسی مسئلے پر ایک مضمون چھپا ہے، جس میں انھوں نے لکھا ہے :۔ "اہل کتاب کے وہ ذبیحے جن پر وہ (عمداً) اللہ کا نام نہیں لیتے، یا جن پر عزیر کا یا مسیح علیہما السلام کا نام لیتے ہیں، ان میں علماء امت کا (ابتدا سے) اختلاف ہے۔ بعض علماء جائز اور حلال کہتے ہیں اور بعض ناجائز اور حرام۔۔۔۔۔"

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کے نزدیک اہل فتوئی علماء کا یہ کام ہے کہ وہ "مشینی دور کے پیدا کردہ نئے مسائل میں باہمی بحث و تمحیص اور شرعی حدود کے اندر گنجائشوں کی تلاش" کریں۔ اور سب علماء کی رائیں سامنے آجانے کے بعد اتفاقِ آراء کے ساتھ کوئی فیصلہ مسلمانوں کے سامنے رکھا جائے۔ چنانچہ جو بھی فیصلہ اہل فتوی اہل تقوئی علماء کے مشورہ کیے بغیر ہوگا، وہ شخصی اور انفرادی رائے ہے اور اس کو مسلمانوں پر مسلط کرنا جرم ہے۔

مطلب یہ کہ مفتی صاحب شرعی قانون سازی کا حق صرف علماء اور وہ بھی خاص صفات کے حامل علماء کا مانتے ہیں اور کسی اور فرد اور ادارہ کو اس کا مجاز نہیں سمجھتے کہ وہ اس بارے میں رائے دے۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن کو حضرت مفتی صاحب کے اس موقف سے اتفاق نہیں۔ اوّلاً تو وہ عیسائیت یا ہندومت کے کلیسا اور برہمنوں کی طرح مسلمانوں کے کسی خاص مذہبی گروہ کا خواہ وہ اہل تقوئی و اہل فتوئی علماء کا ہی کیوں نہ ہو، بلا شرکت غیرے قانون سازی کا حق نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک اسلام میں اُمّت من الحیث المجموع قانون سازی کرتی رہی ہے، اور اب بھی اُسی کو یہ حق حاصل ہونا چاہیئے۔ علماء و فقہاء اس ضمن میں صرف رہنمائی کر سکتے ہیں۔ قانون سازی کا حق بہرحال جمہور ہی کو حاصل ہے جسے اصطلاحاً اجماع کا نام دیا گیا ہے۔

ثانیاً یہ کہ ہمارے علماء و فقہاء جو ایک زمانے میں واقعی ان تمام علوم و فنون پر اکثر و بیشتر حاوی ہوتے تھے۔ جو اُن کے عہد میں مروج تھے اور علمی و ذہنی اعتبار سے وہ کسی طرح بھی اپنے زمانے سے پیچھے نہ رہتے تھے، اس لئے وہ صحیح معنوں میں قانون سازی میں امت کی رہنمائی کے فرائض سرانجام دے سکتے تھے، لیکن پچھلی کئی صدیوں میں بدقسمتی سے ہوا یہ کہ ہمارے فقہاؔ اور علماء نے ایک وقت تک جو اجماع ہو چکا تھا، اسے حتمی اور آخری قرار دے دیا اور اس کے بعد یہ مان لیا کہ اب اجتہاد کا دروازہ بند ہے۔ پھر یہ کہ ان صدیوں میں علوم و فنون ترقی کر کے کہیں سے کہیں پہنچ گئے ہیں۔ اور ان کی وجہ سے زندگی کا پورا نقشہ ہی بدل گیا ہے۔ لیکن ہمارے اکثر علماء و فقہاء پہلے کی طرح ان علمی و ذہنی ترقیوں کا ساتھ نہیں دے سکے، چنانچہ ان کی دنیا اور

ہے اور آج جو حالات و واقعات ہیں، وہ بالکل اور نوعیت کے ہیں۔ مانا ہمارے یہ بزرگ دینی علوم کے حامل ہیں اور ان پر انہیں پورا عبور بھی ہے، لیکن جس معاشرے کے لئے وہ قانون سازی کا کُلاًّ اختیار چاہتے ہیں، نہ وہ اس کی ضرورتوں سے کماحقہ واقف ہیں اور نہ اس کے محرکات کا انہیں پورا علم ہے۔

اس ضمن میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی رائے یہ ہے:-

ہمارے قانون کی بنیاد قرآن اور سنت نبوی ہے۔ احادیث کے ضخیم ذخیرے سے سنت نبوی کا استخراج ہونا چاہیئے۔ اس میں ایسے علماء کو آگے آنا چاہیئے جو قرآن مجید اور سنت نبوی کے حامل ہونے کے ساتھ ساتھ موجودہ دنیا کے مسائل اور موجودہ قوانین کو جانتے ہوں۔ اس کام کے لئے چند نسلیں درکار ہوں گی اور علماء کا ایسا گروہ بتدریج ہی ظہور میں آسکے گا۔ جب تک ایسا نہیں ہوتا موجودہ علماء اور موجودہ جدت پسندوں میں باہمی بحث و جدال ناگزیر ہے، اور اسے دبانا غلطی ہوگا۔

شرعی احکام میں "قضا و رخصت" پر بحث کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے:- قضا و رخصت میں دو چیزیں ہوا کرتی ہیں۔ ایک ہے رکن اور دوسری چیز شرط ہے۔ پہلی چیز یعنی رکن اصلی چیز ہے، جو شے کی حقیقت میں داخل ہے یا شے کی حقیقت کے لئے لازم ہے۔ اور اصل غرض کی طرف نگاہ کرتے ہوئے اس کے بغیر اس شے کا کوئی اعتبار نہیں،... (یعنی) اس کے ترک کرنے سے سرے سے وہ عمل ہی متحقق نہیں ہوا کرتا۔ دوسری چیز شرط ہے، جس کی حیثیت تکمیلی ہوتی ہے اور اس کی مشروعیت کسی دوسرے معنی کے لحاظ سے ضروری ہوا کرتی ہے.... وہ اس لئے مشروع ہوتی ہے کہ اصل غرض کے اتمام کے لئے یہ بہترین واسطہ ہے جس سے کہ اصل غرض پوری ہوتی ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں: اس دوسری چیز یعنی شرط کی شان یہ ہوا کرتی ہے کہ دشواری اور مجبوری کے وقت اس میں رخصت دے دی جاتی ہے۔

قبلہ مفتی صاحب کی خدمت میں ہم یہ عرض کریں گے کہ جہاں تک مشینی ذبیحہ کی بحث کا تعلق ہے، ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے حاشا و کلا "طعام" کی تحریم کے بارے میں شرعی حکم کا حضرت شاہ صاحب کے الفاظ میں جو اصل رکن ہے، اس سے انکار نہیں کیا۔ ان کی بحث تو اس "طعام" کے طریقۂ ذبح پر ہے، جو ظاہر ہے۔ شرعی حکم کی ایک شرط ہے، جس کی مشروعیت زیادہ سے زیادہ بالواسطہ کہی جاسکتی ہے۔ گو اس میں بھی ائمہ و فقہا کے ایک بڑے فریق کا اختلاف ہے۔ اور جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے فرمایا ہے۔ اس میں دشواری و مجبوری کے وقت "رخصت" دے دی جاتی ہے۔

ذبیحہ کے احکام

محمد سرور

شیخ محمد عبدہ جب مصر کے مفتی تھے، تو ٹرانسوال (جنوبی افریقہ) سے اُن کے پاس یہ استفتاء آیا تھا کہ یہاں کے عیسائی گائے کو ایک آلہ "بلط" سے مارتے ہیں (یضربون البقر بالبلط) اور وہ زندہ ہوتی ہے کہ اُسے ذبح کر لیتے ہیں۔ لیکن اس پر وہ تسمیہ (بسم اللہ اللہ اکبر) نہیں پڑھتے، کیا ایسے ذبیحہ کا گوشت حلال ہے یا حرام؟ (۱) مفتی شیخ محمد عبدہ نے قرآن مجید کی اس آیت کی رُو سے "وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم" اسے حلال قرار دیا تھا۔

اس پر مصر میں بڑا ھنگامہ برپا ہوا۔ اخبارات میں شیخ محمد عبدہ کے خلاف بڑے سخت مضامین لکھے گئے۔ علماء کو اُن کے خلاف محاذ بنانے کے لئے کہا گیا۔ اور بعض مصری رھنماؤں نے جو شیخ محمد عبدہ سے سیاسی اختلافات رکھتے تھے، اُن پر براہِ راست حملے کئے، اور خدیو مصر سے مطالبہ کیا کہ وہ شیخ محمد عبدہ کو منصبِ اِفتاء سے برطرف کر دے۔

سید رشید رضا نے جو شیخ محمد عبدہ کے شاگرد تھے، اپنے ماہنامہ "المنار" میں اپنے اُستاد کے فتوے کی تائید میں مسلسل مضامین لکھے، اور بہت سے اور علماء نے بھی شیخ محمد عبدہ کی حمایت کی، آخر میں شیخ موصوف کی مخالفت خود بخود ختم ہو گئی اور علماء ازہر نے مفتی مصر کے موقف کو صحیح تسلیم کر لیا۔

جب مصر میں یہ ہنگامہ پورے زوروں پر تھا، تو سید رشید رضا نے "المنار" میں لکھا تھا۔

ومن السیاسۃ اذا تلاعبت بالدین لا تبالی بکتاب ولا سنۃ، ولا قول امام ولا مفسر ولا فقیہ ولا لغوی" (دیکھو، جب سیاست دین کے ساتھ کھیلتی ہے تو نہ وہ

کتاب کی پروا کرتی ہے، نہ سنت کی اور نہ کسی امام، مفسر، فقیہہ اور لغت کے ماہر کے قول کی)۔(۲)
مصر کے اس ہنگامے میں شیخ محمد عبدہ پر یہ الزام لگایا گیا تھا کہ وہ "موقوذہ" چوٹ سے مرے ہوئے "کو حلال قرار دیتے ہیں۔ اور یہ کہہ کر اُن کے خلاف عوام میں اشتعال پیدا کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔

مشینی ذبیحہ کے بارے میں اس وقت جو بحث چھڑی ہوئی ہے، اس سلسلے میں مولانا مودودی صاحب نے جو بیان دیا ہے، اسے پڑھ کر اُس ہنگامے کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جو آج سے تقریباً پچاس پچپن سال پہلے مصر میں ہوا تھا۔

مسئلہ زیر بحث دراصل یہ ہے۔ جیسا کہ ایک سائل نے ادارہ تحقیقات اسلامی کے ڈائرکٹر ڈاکٹر فضل الرحمان سے پوچھا ہے کہ آیا وہ جانور جن کا کھانا اسلام میں جائز ہے، یورپ میں آج کل اُنہیں جس طرح ذبح کیا جاتا ہے، ان کا گوشت حلال ہوگا یا نہیں، اور اس بارے میں ڈاکٹر صاحب نے اُس کے حلال ہونے کی رائے دی ہے۔

غرض یہ تھا اصل مسئلہ ـــــ یورپ میں مشین سے ذبح کئے جانے والے جانوروں کے گوشت کے حلال یا حرام ہونے کا، اور اس کے متعلق ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی رائے۔ اب ملاحظہ ہو مولانا مودودی صاحب نے اسے جس طرح پیش کیا ہے۔

روزنامہ "نوائے وقت" مطابق ۴ اکتوبر ۱۹۶۷ء میں مولانا موصوف کا اس کی تردید میں جو مضمون چھپا ہے، اُس کا عنوان ہے:۔

"کیا جھٹکا حلال ہے"

برصغیر کی تقسیم سے پہلے سابق پنجاب میں مسلمانوں کے جذبات کو ٹھیس پہنچانے اور انہیں تنگ کرنے کے لئے عام طور پر سکھ جھٹکے پر بہت اصرار کیا کرتے تھے، اور اکثر اس پر مسلمانوں اور سکھوں میں تصادم ہو جاتے تھے۔ جھٹکے کے ذریعہ ایک جانور کو مارنا سکھ اپنی "قومی شان" سمجھتے تھے، اور اس کے ذریعہ وہ مسلمانوں کو چیلنج دیا کرتے تھے، مختصراً پنجاب میں "جھٹکا" سکھ جارحیت کی ایک روایتی علامت بن گئی تھی۔ اور جب کسی گاؤں میں سکھ اپنی طاقت کا مظاہرہ کرنا چاہتے، تو وہ مسلمانوں کو چیلنج دیتے اور جھٹکا کرتے، اس پر قدرتاً مسلمان بھڑک اُٹھتے، اور دونوں گروہوں میں اکثر

تصادم ہو جاتا ہے"

یہ ہے اس لفظ جھٹکا کی تاریخ پنجاب میں، اور اسے پڑھ کر یا سُن کر عام مسلمانوں میں جس قسم کا شدید ردّ عمل ہوگا، اُس کا بآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

مولانا مودودی صاحب کو اگر زیرِ بحث مسئلے کی صحیح تحقیق منظور ہوتی، تو وُہ بڑی آسانی سے جھٹکا کے بجائے مشینی ذبیحہ کے الفاظ استعمال کر سکتے تھے، اور اصل سوال بھی اس وقت اُسی کا ہے۔ لیکن جیسا کہ سید رشید رضا نے لکھا، جب سیاست دین کو آلۂ کار بناتی ہے تو پھر مقصد تحقیق یا تلاشِ حق نہیں، بلکہ عوام کو اشتعال دلا کر اپنا اُلّو سیدھا کرنا ہوتا ہے، اور یہی راہ اس معاملے میں مولانا مودودی نے بدقسمتی سے اختیار کی۔

جھٹکا کے ذیل میں مولانا لکھتے ہیں :۔

"صدیوں سے مسلمان اس سرزمین میں اس جانور کے گوشت کو حرام سمجھتے رہے ہیں جسے کسی غیر مسلم نے اللہ کا نام لئے بغیر دفعتاً اس طرح قتل کیا ہو کہ ایک ہی ضرب میں جانور کا سر اس کے دھڑ سے الگ ہو گیا ہو ایسے جانور کے لئے یہاں کے مسلمان "جھٹکے" کا لفظ استعمال کرتے رہے ہیں ...."

مشینی ذبیحہ کے حلال یا حرام ہونے کے مسئلے کو جو یورپ و امریکہ میں آباد مسلمانوں کو اس وقت درپیش ہے، جھٹکا بنا کر مولانا مودودی نے ایک علمی بحث کو جس طرح سیاسی رنگ دیا ہے وہ آپ نے ملاحظہ کیا۔ اب اس مضمون میں موصوف نے عوام کو بھڑکانے کا جو دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، وہ دیکھئے۔ مولانا لکھتے ہیں :۔

"پاکستان کے سرکاری دار الافتاء، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامیہ میں جو فقہاء مجتہدین جمع ہوئے ہیں، اُنہوں نے غالباً یہ طے کر لیا ہے کہ اس ملک کے مسلمانوں میں جن مذہبی مسائل پر اتفاق پایا جاتا ہے، اُن کو بھی نزاع و تفرقہ کا نشانہ بنا کر چھوڑیں گے ...."

سب سے پہلے تو مولانا کو معلوم ہونا چاہیئے تھا کہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے ڈائرکٹر نے جس مسئلے پر رائے دی تھی، (فتوے نہیں) وہ مسلمانوں کے ہاں متفق علیہ نہیں، چناں چہ خود مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا یہ ارشاد ہے :۔

"اہلِ کتاب کے وہ ذبیحے جن پر وہ (عمداً) اللہ کا نام نہیں لیتے یا غیر اللہ کا نام لیتے ہیں، جن پر عزیر کا یا مسیح علیہما السلام کا نام لیتے ہیں، اُن میں علمار اُمت کا (ابتدا رسے) اختلاف ہے بعض علمار جائز اور حلال کہتے ہیں اور بعض نا جائز اور حرام ......" (۲)

ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے مروجہ مشینی ذبیحہ کے حلال ہونے کے حق میں جو کچھ کہا ہے وہ انہیں تابعین مجتہدین اور علمار کے فتاویٰ کی روشنی میں کہا ہے، جو اہل کتاب کے ایسے ذبیحہ کو جائز اور حلال کہتے ہیں۔

اب رہا مولانا مودودی صاحب کا "ادارہ تحقیقاتِ اسلامی" کے متعلق یہ طنز کہ وہ" پاکستان کا سرکاری دارالافتار" ہے، اور اس میں "فقہار مجتہدین" جمع ہیں، تو اس ضمن میں یہ عرض ہے کہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کے ڈائرکٹر سے لندن سے ایک استفسار ہوا تھا۔ اور انہوں نے اس بارے میں اپنی رائے لکھ بھیجی جس سے ظاہر ہے مولانا مودودی کی طرح اور بھی بہت سے علمار کرام کو اختلاف ہے۔ اب یقیناً اس پر بحث ہوگی، اور یہ بحث ہونی چاہیے۔ اور ہر اہل علم کو اس میں حصہ لینا چاہیے۔ اگر رائے عامہ ڈاکٹر صاحب کی رائے کی تصویب کرے گی تو مشینی ذبیحہ کا حلال ہونا تسلیم کر لیا جائے گا، ورنہ یہ رائے مسترد کر دی جائے گی۔

لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ اس مختلف فیہ مسئلے کے متعلق علمی بحث ہو تاکہ حقیقت سامنے آ جائے لیکن افسوس ہے مولانا مودودی صاحب نے اس مسئلے پر اپنی بحث کا آغاز ہی سیاسی اشتعال انگیزی سے کیا۔ اور نہ صرف زیر بحث مسئلے کو غلط عنوان دے کر پیش کیا، بلکہ عوام کو اشتعال دلانے کے لئے یہ بھی لکھ دیا :-

"...... اور اس کی بدولت ایک دن ہمیں یہ دیکھنا پڑے کہ خود اپنے ملک میں بھی مسلم کو حلال گوشت میسر نہ آ سکے۔"

اور مولانا مودودی کی ادارہ تحقیقات اسلامی میں "فقہار مجتہدین" کے جمع ہونے کی پھبتی، تو اس ضمن میں گزارش یہ ہے کہ جہاں تک ہمیں معلوم ہے جب سے مولانا کا ماہنامہ "ترجمان القرآن" نکل رہا ہے، مولانا اس میں برابر "فقہی اجتہاد" فرما رہے ہیں اور اُن کے ان اجتہادات سے علمار کی ایک کافی بڑی تعداد بیزاری کا اظہار کر چکی ہے، اور انہیں کسی اعتبار سے بھی اس منصبِ اجتہاد کا اہل نہیں مانتی، جب مولانا اس کے باوجود برابر فقہی اجتہاد فرما رہے ہیں، تو ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے "فقہی اجتہاد" پر وہ کس طرح، اگر وہ اُن کی کسی مسئلے کے متعلق علمی رائے دینے کو یہ نام دیتے ہیں، معترض ہو سکتے ہیں۔

اگر مولانا مودودی صاحب کو حق حاصل ہے کہ وہ "ترجمان القرآن" کے صفحات پر "فقہی اجتہاد" کریں، تو ڈاکٹر فضل الرحمٰن کو کون سا امر مانع ہے کہ وہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی میں "فقہی اجتہاد" نہ کریں۔ "دارالافتاء" تو نہ اِدھر ہے نہ اُدھر، آخری فیصلہ تو رائے عامہ کا ہوگا، جسے بالآخر حکومت تسلیم کرے گی۔

اس تمہید کے بعد ہم اصل مسئلے پر آتے ہیں۔

احکام ذبح کا پس منظر

شاہ ولی اللہؒ "حجۃ اللہ البالغہ" کے باب "کھانے پینے کی اشیاء" میں لکھتے ہیں:۔ (۴)

اہلِ جاہلیت جانور کو کسی جگہ باندھ دیا کرتے تھے۔ اور پھر اسے تیروں کا نشانہ بناتے تھے تاآنکہ وہ مرجاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس سے جانور کو انتہائی اذیت پہنچتی ہے۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا:۔ جب تم کسی جانور کو ذبح کرو تو ذبیحہ کے ساتھ احسان کرو۔ تم میں سے ہر ایک کو چاہیئے کہ اپنی چھری تیز کر لیا کرے اور ذبیحہ کو جلد راحت پہنچائے۔ میں کہتا ہوں، آسان طریقہ سے جان نکالنا داعیہ رحم کی اتباع اور اظہارِ لطف ہے۔ اور یہ وہ وصف ہے جو رب العالمین کو نہایت ہی پسندیدہ ہے۔ اہلِ عرب عہد جاہلیت میں زندہ اونٹوں کی کہانیں اور دُنبوں اور بکریوں کی چکدیاں کاٹ لیا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ جانور کے حق میں یہ انتہائی عذاب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ذبح کرنے کا جو حکم شروع فرمایا ہے۔ اس کے سراسر خلاف ہے، لہٰذا آپؐ نے اس چیز کو قطعاً ممنوع اور حرام کر دیا۔

آنحضرت صلعم نے فرمایا:۔ جو شخص چڑیا یا اس سے کوئی بڑا جانور بلا کسی حق کے مارے گا تو اللہ تعالےٰ اُس کی بازپرس کرے گا۔ کسی نے عرض کیا: یارسول اللہؐ! اس کا حق کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ تو اُسے ذبح کرے اور کھائے، ایسا نہ کرے کہ اُس کا سر کاٹ کر الگ پھینک دے۔ (۵)

شاہ ولی اللہ صاحبؒ اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جانور ضرورت کے لئے ذبح کیا جائے۔ بلاضرورت ذبح نہ کیا جائے۔ اور یہ کہ بلاضرورت خواہ مخواہ کسی حیوانی نوع کو تباہ و برباد کرنا قساوتِ قلبی ہے۔ (۶)

شاہ ولی اللہؒ اسی باب میں ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"حیوانوں میں بھی انسانوں کی طرح جان ہے، لیکن حکمتِ الٰہیہ اس امر کی مقتضی ہوئی کہ وہ اُن کے لئے حلال ہوں۔ چنانچہ اُس نے انسان کو ان حیوانات پر قابو پانے کی صلاحیت بخشی۔ اس لئے اُس پر واجب ہوا کہ وہ جانور کا خون بہاتے وقت اور اُس کی جان نکالتے وقت اس انعامِ الٰہی (یعنی اللہ

نے اُسے حیوانات پر قابو پانے کی صلاحیت دی) کو فراموش نہ کرے اور شکریۂ انعام کی یہی صورت ہے جانور کو ذبح کرتے وقت اُس پر اللہ تعالےٰ کا نام لیا جائے۔ (۷)

ذبح یا نحر کرنے کی حکمت بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

تمام اہلِ عرب اور یہود عموماً جانوروں کو ذبح یا نحر کیا کرتے تھے اور مجوسیوں کا دستور یہ تھا کہ وہ جانور کو گلا گھونٹ کر یا اُس کا شکم چاک کر کے مارا کرتے تھے، اور ذبح کرنا انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی سنّت تھی، اور عربوں اور یہود کے یہاں یہ بطور توارث چلی آ رہی تھی۔ اس کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں:۔

"نیز ذبح اور نحر کرنے میں ذبیحہ کو بھی راحت ملتی ہے۔ کیوں کہ جان نکالنے کا یہ آسان ترین طریقہ ہے جیسا کہ آنحضرت صلعم نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے:۔ فلیرح ذبیحتہ، چاہیئے کہ اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچائے اور آنحضرت صلعم نے جانور کو نیم بسمل چھوڑنے کی مانعت فرمائی ہے۔ اس کے اندر بھی یہی حکمت ہے" (۸)

غرض انسان کے لئے جانوروں کا (وہ جانور جنہیں شریعت نے حلال قرار دیا ہے) گوشت کھانا زندگی کی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت ہے۔ اب جب کہ جانوروں میں بھی انسانوں کی طرح جان ہے تو انسان کو چاہیئے کہ ایک تو صرف کھانے کے لئے جانور کی جان لے، یعنی محض اُسے مارنے کے لئے نہ مارے۔ دوسرے ایسے طریقے سے جان لے کہ جانور کو کم سے کم اذیت ہو۔ اور تیسرے جس اللہ نے اُسے اس قابل بنایا ہے کہ وہ جانور کی جان لے کر اپنی ضرورت پوری کرتا ہے، وہ اُس کا شکر ادا کرے، اور جانور کو ذبح کرتے وقت اُس کا یہ احسان نہ بھولے اور اُس کا نام لے۔

عند الذبح اللہ کا نام لینے پر زور دینے کی حکمت

اسی باب میں عرب کے مشرکین و کفار کا ذکر کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ صاحب لکھتے ہیں:۔

یہ عموماً اصنام اور بتوں کے نام پر جانور ذبح کیا کرتے تھے، اور ذبیحہ سے اُن کا مقصود بتوں سے تقرب حاصل کرنا ہوتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ ایسا کرنا ایک سخت قسم کا شرک ہے۔ پس حکمتِ الٰہیہ مقتضی ہوئی کہ اس قسم کے شرک کی قطعاً مانعت کر دی جائے اور اصنام اور بتوں کے لئے جو جانور ذبح کئے جائیں، اُن کے کھانے کو ممنوع اور حرام کر دیا جائے تاکہ سرے سے یہ کام نیست و نابود ہو

جائے۔ نیز اس قسم کے ذبح کی قباحت مذبوح جانور کے اندر بھی سرایت کر جاتی ہے، جیسا کہ ہم باب صدقات میں بیان کر چکے ہیں۔ اس لئے بھی اس کے کھانے سے روکنا ضروری تھا۔

نیز یہ کہ طواغیت اور اصنام کے لئے جو ذبح ہوتا ہے، وہ ایک مبہم امر تھا اس لئے شارعؑ نے اس کو منضبط کر دیا کہ وہ ایسا ذبیحہ ہے جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اور وہ ہے جو تھانوں اور تھانکوں پر ذبح کیا جائے (وماذبح علی النصب) اور وہ ہے جسے مسلمان اور اہلِ کتاب کے سوا کسی ایسے دین و ملت کا پیرو ذبح کرے، جس کے ہاں غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے کی حرمت و ممانعت موجود نہیں ہے۔ اور یہی چیز اس امر کی موجب ہوئی کہ عین ذبح کے وقت اللہ کا نام لے کر جانور کو ذبح کیا جائے، کیوں کہ عین ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے ہی سے حلال و حرام میں ظاہرا طور پر فرق و امتیاز ہو سکتا ہے۔ (۹)

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ جانور جو بتوں کے نام سے ذبح کئے جاتے تھے، ان کی پہچان یہ ہوتی تھی کہ اُن پر اللہ کے نام کے بجائے اُن بتوں کا نام لیا جاتا تھا، جن کا تقرب حاصل کرنے کے لئے اُن جانوروں کو ذبح کیا جاتا تھا۔ چناں چہ بتوں کے نام پر جانور ذبح کرنے کا سدباب شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یوں فرمایا کہ جانور ذبح کرتے وقت اللہ کا نام پڑھنے کا حکم دیا۔ اور فرمایا کہ جو جانور بتوں کے نام پر تھانوں میں ذبح ہو، وہ حرام ہے، اور اُس کا کھانا ممنوع ہے اور اُس کی ظاہری علامت یہ ہوگی کہ اُس کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہوگا۔

اسی بات کے پیشِ نظر سید رشید رضا نے اپنی تصنیف "تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ" الجزو اوّل صہ ۱۰۷ - ۲۰۷ میں لکھا ہے:-

" جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں ذبح شرعی (التذکیہ الشرعیۃ) کی تمام انواع پر جامع قاعدہ عمومی یہ ہے کہ حیوان کی جان اُسے کھانے کی غرض سے لی جائے۔ اور اس کے لئے صرف ایک دینی شرط ہے اور وہ یہ کہ وہ غیر اللہ کے نام سے ذبح نہ کیا گیا ہو۔ کیوں کہ یہ فسق ہے، خواہ اُس کا ذبح کرنے والا مسلمان ہو، یا بُت پرست مشرک جو تھانوں (نصب) پر بتوں کے نام سے ذبح کرتے تھے۔ بعض صحابہ نے اہلِ کتاب کے ایسے ذبیحہ کے کھانے سے منع کیا ہے۔ جو غیر اللہ کے لئے ذبح کیا گیا ہو۔ بہرحال یہ بحث "التسمیہ" کے ضمن میں گزر چکی ہے۔ اور یہ کہ جمہور اس کے خلاف ہیں۔ ہم اس کا ذکر

کر چکے ہیں کہ غیر اللہ کے لئے ذبح کی حرمت کی آیات مکی ہیں۔ اور اس حرمت کی وجہ دینی ہے، جس کا تعلق خالص توحید سے ہے۔" (۱۰)

طعام اہل کتاب

سورہ المائدہ میں ارشاد ہوا ہے:۔الیوم احل لکم الطیبت وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وطعامکم حل لھم (۵)۔ (آج کے دن تمہارے لئے اچھی چیزیں حلال کر دی گئیں اور اُن لوگوں کا طعام جنہیں کتاب دی گئی، تمہارے لئے حلال ہے اور تمہارا طعام اُن کے لئے حلال ہے)۔ جمہور مفسرین نے طعام کے معنی ذبیحے اور گوشت کے لئے ہیں۔ (تفسیر المنار، الجزو السادس، صـ ۱۷۷)۔ (۱۱)

۔ سید رشید رضا آیت مذکورہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

مشرکین عرب کے ہاں مردہ جانور، اور وہ جانور جو چوٹ سے یا گر کر یا گلا گھونٹنے سے مرے ہوں یا بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے ہوں یا اس طرح کے جو اور محرمات تھے، اُن کو کھانے کا طریقہ تھا اس لئے اللہ تعالےٰ نے اُن کے کھانے سے سختی سے منع کیا تاکہ نئے نئے مسلمان ہونے والے اس بارے میں اپنی عادت کی بنا پر تساہل سے کام نہ لیں، اور اہل کتاب مردار اور ذبیحہ لغیر اللہ کے کھانے میں مشرکین عرب سے دُور تھے۔ نیز یہ کہ سیاست دینی یہ تھی کہ مشرکین عرب کے معاملے میں سختی کی جائے تاکہ جزیرہ عرب میں کوئی ایسا مشرک نہ رہے، جو اسلام میں داخل نہ ہو جائے۔ اور اہل کتاب کے معاملے میں اُن کی استمالت (استمالۃ) کے لئے نرمی کی۔ (۱۲)۔ (تفسیر المنار الجزو السادس صـ ۱۷۸)

اس ضمن میں ابن جریر نے ابو الدرداء اور ابن زید سے روایت کی ہے کہ اُن دونوں سے اُن ذبیحوں کے بارے میں پوچھا گیا جو اہل کتاب اپنے کنیسوں کے لئے ذبح کرتے ہیں، اُنہوں نے اُسے کھانے کے حق میں فتوےٰ دیا۔ ابن زید کہتے ہیں:۔

"اللہ نے اُن (اہل کتاب) کا طعام ہمارے لئے حلال ٹھہرایا ہے، اور اس میں کوئی استثنا نہیں رکھا۔" (۱۳)

ابو الدرداء سے ایک مینڈھے کے بارے میں پوچھا گیا جو جرجس نام کے کنیسے کے لئے ذبح

کیا گیا اور اُس کے لئے ھدیۃً پیش کیا گیا تھا کہ آیا اُسے ہم کھائیں ۔ ابوالدرداء نے سائل سے کہا۔ وہ اہل کتاب ہیں۔ اُن کا طعام ہمارے لئے حلال ہے اور ہمارا طعام اُن کے لئے ، اور اُنہوں نے اسے کھانے کا حکم دیا ۔ (۱۴)

سید رشید رضا ، آیت " طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم " کے سلسلے میں لکھتے ہیں ،

اس آیت کی تفسیر میں کتاب " فتح البیان فی فہم مقاصد القرآن " میں یہ آیا ہے ،

" حاصل مراد یہ ہے کہ (اہل کتاب کے) ذبیحہ کی حلّت مع اپنے فروع کے (اہل کتاب کے ساتھ) مناکحت کے تابع ہے ۔ طعام وہ ہے جو کھایا جائے ، اور اس میں ذبیحہ داخل ہے ۔ اکثر اہل علم اس طرف گئے ہیں کہ یہاں طعام ذبیحے سے مخصوص ہے اور الخازن نے اسی کو ترجیح دی ہے ۔ اور یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ گوشت وغیرہ کی قسم کے اہل کتاب کے تمام کھانے مسلمانوں کے نزدیک حلال ہیں ، اگرچہ وہ اپنے ذبیحوں پر اللہ کا نام نہ لیتے ہوں ۔ اور یہ آیت اللہ تعالیٰ کے اس قول کی : "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" ۔ جو عمومی ہے تخصیص کرتی ہے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحے حلال ہیں ، اگرچہ یہودی نے اپنے ذبیحہ پر عزیر کا اور نصرانی نے اپنے ذبیحہ پر مسیحؑ کا نام لیا ہو ۔ ابوالدرداء ، عبادۃ بن صامت ، ابن عباس ، الزہری ، ربیعہ ، شعبی اور مکحول کی یہ رائے ہے ۔ علیؓ ، عائشہؓ اور ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جب تم کتابی کو ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لیتے سنو تو نہ کھاؤ ۔ طاؤس اور الحسن کا یہی قول ہے ، اور اُنھوں نے اللہ تعالےٰ کے اس ارشاد سے دلیل لی ہے " ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ " ۔ اور اس آیت سے " وما اھل بہ لغیر اللہ " ۔ مالک کا قول ہے کہ ایسا ذبیحہ مکروہ ہے حرام نہیں ، الشعبی اور عطا سے اس کے بارے میں پوچھا گیا ، تو انہوں نے کہا ، ایسا ذبیحہ حلال ہے ، کیوں کہ اللہ نے اُن کے ذبیحے حلال ٹھہرائے ہیں اور اللہ جانتا تھا کہ وہ ذبح کرتے وقت کیا پڑھتے ہیں ۔ یہ اختلاف اُس وقت ہے جب ہم جانیں کہ اہل کتاب نے اپنے ذبیحوں پر غیر اللہ کا نام لیا ہے ۔ لیکن عدم علم کی صورت میں الکیا الطبری اور ابن کثیر کے نزدیک اس آیت کے مطابق اُن کے حلال ہونے پر اجماع ہے ۔ سُنت میں وارد ہوا ہے کہ ایک یہودیہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو ایک بھُونی ہوئی بکری ھدیئے میں پیش کی اور آپ نے اُسے کھایا ...... " (۱۵)

شیخ محمد عبدہ مفتی مصر نے اپنے فتوے میں جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے ، ان حوالوں کے بعد لکھا

تھا:- آیت " الیوم احل لکم الطیبات و طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم" کا مردار اور " ما اھل لغیر اللہ بہ" کے حرام ہونے کی آیت کے بعد آنا اس خیال کو رفع کرنے کے لیے تھا کہ چوں کہ اہلِ کتاب (عیسائی) الوہیت علیٰ پر اعتقاد رکھتے ہیں اس لئے اُن کا طعام کہیں حرام نہ سمجھ لیا جائے ...... اہلِ کتاب کا لفظ مطلق ہے اور اسے ایک منفرسی جماعت پر منطبق کرنا صحیح نہیں۔ غرض یہ آیت اہلِ کتاب کے طعام کے حلال ہونے کی مطلقاً صراحت کرتی ہے، جیسا کہ وہ اُسے اپنے دین میں حلال سمجھتے تھے۔ اور یہ اس لئے کہ اُن سے معاشرتی تعلقات قائم کرنے اور اُن سے معاملہ کرنے میں رکاوٹ دُور ہو سکے :- (۱۶)

ذبیحہ پر "تسمیہ" واجب ہے یا مستحب؟

مولانا مودودی صاحب نے اپنے مضمون میں جو" نوائے وقت" میں شائع ہوا ہے، لکھا ہے :-

" تیسری قید قرآن حکیم میں یہ لگائی گئی ہے کہ جانور کو قتل کرنے کے وقت اس پر اللہ کا نام لیا جائے ...... (اس کے ثبوت میں مولانا نے آیاتِ قرآنیہ کا ترجمہ دیا ہے) .... یہ الفاظ صاف بتا رہے ہیں کہ قرآن کی نگاہ میں ذبح کرنا اور اللہ کا نام لینا دونوں ہم معنی ہیں، اور اللہ کا نام لینے کے بغیر حلال ذبیحہ کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ...."

یہ مولانا مودودی صاحب کا ارشاد ہے۔ اب اس کے خلاف صحابہ، تابعین اور علماء مجتہدین سے جو مروی ہے، وہ ملاحظہ ہو :-

آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق (الانعام - ۱۲۱) کے ضمن میں القرطبی کہتے ہیں :- " اگر وہ تسمیہ عمداً یا بھول چوک میں ترک کر دے، تو ایسے ذبیحہ کو کھالے۔ یہ قول ہے شافعی اور الحسن کا۔ اور یہی روایت ہے ابنِ عباس، ابو ہریرہ، عطاءؔ، سعید بن المسیب، الحسن، جابر بن زید، عکرمہ، ابو عیاض، ابو رافع، طاؤس اور ابراہیم النخعی، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ اور قتادہ سے۔ الزاہراوی مالک بن انس سے روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے کہا۔ وہ ذبیحہ جس پر تسمیہ عمداً یا بھول سے ترک ہو جائے، اُسے کھالیا جائے، اسی طرح ربیعہ سے بھی روایت ہے۔ عبدالوہاب نے کہا، تسمیہ سنت ہے، جب ذبح کرنے والا بھول کر اسے ترک کر دے تو مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک اُسے کھایا جائے۔ (۱۷)

اسی طرح فقہ شافعی کا ایک فتویٰ ہے:" پس اگر تسمیہ ترک ہو جائے خواہ عمداً ہی، تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ کیوں کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے اس قول کی رُو سے " وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم " اہل کتاب کے ذبیحے مباح قرار دیئے ہیں درآں حالیکہ وہ (اہل کتاب) ذبح کے وقت تسمیہ نہیں پڑھتے۔ باقی اللہ تعالےٰ کا یہ ارشاد " ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ " تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ذبیحے جن پر غیر اللہ کا نام پڑھا جائے یعنی جو بُتوں کے لئے ذبح کئے جائیں، اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس قول سے " وما اھل لغیر اللّٰہ بہ " سے ہوتی ہے۔ خود سیاق آیت اس پر دلالت کرتا ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:" وانہ لفسق " اور وہ حالت جس میں یہ فسق ہوتا ہے، وہ غیر اللہ کے لئے ذبح کرنا ہے۔ ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ تسمیہ کا عمداً ترک کرنا ذبیحہ کو حرام کر دیتا ہے۔ (۱۸)

الطبری نے بھی اپنی تفسیر میں اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:" اہل کتاب کا طعام حلال اور اُن کے ذبیحے صحیح طرح ذبح شدہ (ذکیۃ) ہیں۔ اور جو چیز مومنین پر اللہ تعالیٰ کے اس قول " ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ " کے مطابق حرام کی گئی ہے، وہ اس سے الگ ہے۔ بات یہ ہے کہ اس آیت کی رُو سے اللہ تعالیٰ نے ہم پر مردار، اُس سے متعلق چیزیں، اور وہ ذبیحے جو بُتوں کے نام سے ہوں، حرام کئے ہیں، اور اہل کتاب کے ذبیحے صحیح طرح ذبح شدہ (ذکیۃ) ہیں، خواہ وہ اُن پر تسمیہ پڑھیں یا نہ پڑھیں کیوں کہ وہ اہلِ توحید اور اصحاب کتب اللہ ہیں۔ اور اُن کے احکام کو مانتے ہیں۔ وہ (اہل کتاب) اپنے ادیان کے مطابق ذبح کرتے ہیں۔ جیسے مسلمان اپنے دین کے مطابق ذبح کرتا ہے، خواہ وہ ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لے یا نہ لے۔ لیکن اگر وہ ذبح کرتے وقت تسمیہ اس لئے چھوڑ دے کہ وہ اللہ کے سوا کسی دوسری چیز کی عبادت کرتا، اور اُس کی عظمت کا قائل ہے۔ تو اس صورت میں خواہ وہ اللہ کا نام لے یا نہ لے، اُس کے ذبیحے کا کھانا حرام ہوگا۔"

سید رشید رضا اس پر تعلیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:" الطبری کی مراد یہ ہے کہ اس طرح تسمیہ ترک کرنا بالکل دین سماوی کو ترک کرنا اور بُت پرستی میں داخل ہونا ہے۔ اور ایسا کرنا بتوں کے نام پر ذبیحے کرنے کے تحت آجاتا ہے۔

اہل کتاب کی طرف سے ذبیحہ پر تسمیہ پڑھنا ضروری ہے یا نہیں، اس بحث کو سید رشید رضا نے

یوں ختم کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

"اوپر جو کچھ گزر چکا ہے، اس کا ملخص یہ ہے کہ کتاب اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے اہل کتاب کا طعام (ذبیحہ) مطلقاً مباح کیا ہے۔ اور اس میں یہ شرط نہیں لگائی کہ وہ ذبح (التذکیہ) میں احکام اسلام پر چلیں۔ اور سلف اور خلف میں اکثر مسلمانوں نے اسی اطلاق کو لیا ہے۔ چنانچہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور آپ کے صحابہ نے اہل کتاب کا ذبح کیا ہوا گوشت کھایا، جو انہوں نے پکایا تھا...... البتہ حنفیہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے سامنے جو گوشت پیش کیا جا رہا ہے، اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے یا نہیں لیا گیا......"

اس ضمن میں شیخ رشید رضا نے قاضی ابو بکر بن العربی کی کتاب "احکام القرآن" سے قاضی موصوف کا ایک فتویٰ نقل کیا ہے، جو آیت "الیوم احل لکم الطیبات وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لھم" کی تفسیر کرتے ہوئے دیا ہے۔ (۲۱) جس کا ترجمہ یہ ہے:-

"یہ اس امر پر دلیل قاطع ہے کہ شکار اور وہ لوگ جنہیں کتاب دی گئی ہے، اُن کا طعام جو کہ اُن اچھی چیزوں (طیبات) میں سے ہو، جو اللہ نے مباح کی ہیں۔ حلال مطلق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو اس کو مکرر بیان کیا ہے تو یہ ان فاسد طبائع کے رفع شکوک اور ازالہ اعتراضات کے لئے ہے جو اعتراضات کرتی اور لمبی باتیں بناتی ہیں۔ مجھ سے ایک نصرانی کے بارے میں پوچھا گیا جو مرغی کی گردن مروڑتا ہے (یفتل عنق الدجاجۃ) اور پھر اُسے پکاتا ہے۔ کیا اُس کے ساتھ اسے کھایا جائے یا اُس سے کیا وہ طعام کے طور پر لی جا سکتی ہے؟ اور یہ آٹھواں مسئلہ ہے۔ میں نے جواب دیا۔ ہاں وہ کھائی جائے کیوں کہ یہ اُس کا طعام (ذبیحہ) اور اُس کے احبار و رہبان کا طعام ہے۔ اگرچہ ہمارے ہاں اس طرح ذبح (ذکاۃ) نہیں ہوتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اُن (اہل کتاب) کا کھانا مطلقاً ہمارے لئے مباح کیا ہے۔ اور اس بارے میں جو بھی وہ اپنے دین میں پاتے ہیں، وہ ہمارے لئے حلال ہے سوائے اُن چیزوں کے جن میں اللہ نے اُن کی تکذیب کی ہے۔ اور ہمارے علماء کا قول ہے:-

بے شک وہ (اہل کتاب) ہمیں ہماری بیویوں کے طور پر اپنی عورتیں دیتے ہیں اور ہمارے لئے اُن سے زن وشوئی تعلقات قائم کرنا حلال ہے، تو پھر ہم کیسے اُن کے ذبیحے نہ کھائیں اور کھانا تو بہرحال حلت اور حرمت کے معاملے میں زن وشوئی تعلقات (الوطء) سے کم درجے پر

ہی ہے۔

اس سلسلے میں سر سید احمد خان مرحوم نے اپنی تفسیر میں قاضی ابن العربی اور ابو عبداللہ العجارہ کا مذہب نقل کیا ہے (۲۲) جو یہ ہے :- "اگر عیسائی مرغی کی گردن مروڑ کر توڑ ڈالے تو اس کا کھانا مسلمان کو درست ہے" اور اُن کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے :-

"طیور منخنقہ بفعل الانسان کا یہ حال نہیں ہے اور یہ کہنا کہ بسبب عدم اخراج دم اُن کا حال بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ بہائم منخنقہ کا۔ ایک محض مکابرہ و جدال ہے۔ کیوں کہ جو خون کہ بہائم میں ہے، مقداراً اور ماہیتاً جس کے عدم اخراج سے تغیر نفس بہائم مذکور میں واقع ہوتا ہے۔ کوئی سلیم العقل نہیں قبول کر سکتا کہ ویسا ہی طیور میں ہے .... مچھلی اور دریائی جانوروں میں بھی خون ہے مگر وہ طیور سے بھی زیادہ مختلف الاجزا مختلف الترکیب ہے پس جو امر کہ بہائم میں ہے اُس کا قیاس طیور پہ صحیح نہیں ہے اور اس لئے حرمتِ طیور منخنقہ کی اُن کی عین ذات سے متعلق نہیں ہے ...."

سید رشید رضا نے تفسیر المنار میں آیت "واذکروا اسم اللہ علیہ" (سورہ المائدہ) اور آیت (ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق) کے ذیل میں "تسمیہ" کے بارے میں یہ لکھا ہے :-

"تسمیہ کے معاملے میں علماء میں اختلاف ہے، کیوں کہ اس کے متعلق کوئی صریح نص نہیں جس پر سلف کا اجماع ہو۔ ابن جریر نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے اس آیت (واذکروا اسم اللہ علیہ) کی تفسیر بیان کرتے ہوئے کہا ہے :- جب تم شکار کے لئے اپنے سدھاتے ہوئے کتوں کو چھوڑو تو بسم اللہ کہہ لو اور اگر تم یہ بھول جاؤ تو کوئی حرج نہیں۔ پس وہ سمجھتے تھے کہ شکار کے لئے کتے کو چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھنا سنّت ہے۔ ابو ہریرہؓ سے بھی جیسے اوپر گزرا، ایسا ہی مروی ہے، اور طاؤس سے بھی۔ البخاری، النسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ کچھ لوگوں نے رسول اللہ صلعم سے کہا کہ بعض لوگ ہمارے پاس گوشت لے کر آتے ہیں اور ہم نہیں جانتے ہوتے کہ اس پر اُنہوں نے اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں؟۔ آپ نے فرمایا: تم اُس پر اللہ کا نام لے لو اور کھاؤ۔ روایت ہے کہ انھیں اسلام لائے زیادہ زمانہ نہیں ہوا تھا۔ (۲۳) ہم نے جو اُوپر کہا ہے، اس سے

اُس کی تائید ہوتی ہے کہ اس آیت سے ظاہر مراد یہ ہے کہ اس میں کھانے کے وقت (عند الاکل) بسم اللہ پڑھنے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ باقی رہے فقہاء امصار، تو ان میں سے شافعیؒ نے کہا ہے کہ ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے، نہ یہ واجب ہے، اور نہ شرط ہے، اور ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جیسا کہ آخر الذکر سے مشہور ہے، ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا واجب ہے۔ اور بھول چوک میں حرج نہیں۔ اور احمد بن حنبلؒ سے روایت ہے کہ یہ مطلقاً واجب ہے ...."

ابن جریر اس آیت (ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق) (۶ - ۱۲۱) کے بارے میں روایات بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں :-

"اس میں صحیح (۲۴۲) بات یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس سے اللہ کی مُراد یہ ہے کہ وہ جانور جو بتوں اور دیوتاؤں کے لئے ذبح کئے جائیں، یا جو مر جائیں، یا جن کا ذبیحہ حرام ہو۔ اور جس نے یہ کہا کہ اس سے اللہ کی مراد یہ ہے کہ وہ جانور جسے مسلمان نے ذبح کیا اور وہ اللہ کا نام لینا بھول گیا، تو یہ بات شاذ ہونے اور ایسے ذبیحہ کے حلال ہونے پر حجت جامع کے ہونے کی بنا پر صواب سے دُور ہے۔ باقی رہا اللہ تعالیٰ کا یہ قول کہ وہ فسق ہے (وانہ لفسق)، تو اس سے مراد مُردار جانور اور ایسے جانور کا جو غیر اللہ کے لئے ذبح کیا گیا ہو، اور اُس پر اللہ کا نام نہ پڑھا گیا ہو، گوشت کھانا ہے۔"

ذبح کا شرعی طریقہ

مولانا مودودی صاحب نے اپنے مضمون شائع کردہ "نوائے وقت" میں "ذبح کا صحیح طریقہ کیا ہے؟" پر بھی بحث کی ہے، لکھتے ہیں :-

"اس کی تفصیل قرآن میں بیان نہیں کی گئی۔ احادیث میں بیان کی گئی ہے، اور وہ یہ ہے :"

مولانا نے اس مضمون کی دو حدیثیں ایک دارقطنی کی اور دوسری طبرانی کی نقل کی ہیں۔ اور اس کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے :-

"اب چوں کہ قرآن حکیم نے اپنے حکم کی خود کوئی تشریح نہیں کی ہے۔ اور صاحب قرآن صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی یہی تشریح ثابت ہے۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ قرآن کی بیان کردہ شرطِ ذبح سے یہی طریقہ مراد ہے۔ اور جس جانور کو یہ شرط پوری کئے بغیر ہلاک کیا گیا ہو، وہ حلال نہیں ہے ۔"

سورہ المائدہ کی اُس آیت میں جہاں المیتۃ، الدم اور لحم الخنزیر وغیرہ حرام کئے گئے ہیں

" الا ما ذکیتم " آیا ہے۔ سید رشید رضا نے اپنی تفسیر المنار، جزو السادس صہ ۱۴۴ ۔ صہ ۱۴۷ میں ــــ
الزکاء والزکاۃ والتزکیۃ والاذکار پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اُن کی اس بحث کا خلاصہ مطلب
یہاں پیش کیا جاتا ہے۔ (۲۵)

" اور چوں کہ غالب طور پر چھوٹے حیوانات کے لئے جن پر قابو پایا جاسکتا ہے، تذکیہ (لغت میں
الذکاء کے معنی اتمام الشیٔ ہے۔ الا ما ذکیتم سے مراد ذبحہ علی التمام ہے۔ تفسیر المنار) کا عام طریقہ
ذبح ہے، اس لئے تذکیہ کے لئے ذبح کی تعبیر کثرت سے ہونے لگی۔ چناں چہ فقہار نے ذبح ہی کو اصل
قرار دے دیا اور انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ معناً مقصود بالذات ذبح ہی ہے۔ اور اسی سے بعض نے ذبح کو
شرعی حیثیت دینے کی تعلیل کی کیوں کہ اس طرح بدن سے خون نکل جاتا ہے، جس کا باقی رہنا، بوجہ
اُس کی رطوبات اور فضلے کے، نقصان دہ ہے۔ اسی لئے فقہاء نے حلق، حلق کی دو بڑی رگیں (ودجین) اور
المرئی (شاہ رگ کے پاس کی رگ) رگ کا قطع کرنا ذبح کے لئے شرط قرار دیا۔ گو اِن شروط میں
اُن میں باھم اختلاف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ طب اور شرع میں بغیر دلیل کے ایک طرح کا تحکم یعنی
زیادتی ہے، اور اگر یہی بات ہوتی جو اِن فقہاء نے کہی ہے تو شکار کبھی حلال نہ ہوتا جسے شکاری کتا (الجارح)
مردہ حالت میں لاتا ہے۔ اسی طرح تیر اور معراض (تیر کی ایک قسم) جب وہ شکار کو چھیدتے ہیں، ان کا
شکار حلال نہ ہوتا۔ کیوں کہ جس طرح ذبح سے زیادہ خون نکلتا ہے، چھیدنے سے نہیں نکلتا۔

" صحیح بات یہ ہے کہ اکثر لوگوں کے لئے " التذکیۃ " کی تمام انواع میں سب سے سہل ذبح ہی
تھا اور اب بھی ہو رہا ہے، اسی لئے انھوں نے اُسے ہی اختیار کیا اور شرع نے بھی اُن کے لئے اس
طریقے کا اثبات کیا، کیوں کہ جان لینے کے جو دوسرے طریقے ہیں، اُن میں حیوان کو جو اذیت ہوتی ہے،
وہ اس میں نہیں ہوتی۔ اور اس طرح شرع نے شکاری کتوں، تیروں اور معراض وغیرہ سے شکار
کرنے کی لوگوں کو اجازت دی۔

" اور میرا یہ عقیدہ ہے کہ اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو " التذکیہ " کے کسی ایسے طریقے کی اطلاع
ہوتی، جو حیوانوں کے لئے زیادہ سہل ہوتا اور اُس میں کوئی ضرر نہ ہوتا جیسے کہ بجلی سے التذکیہ کا
طریقہ ہے، بشرطیکہ اُس میں یہ بات ہو جو میں نے بیان کی، تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم اُسے " ذبح "
پر فضیلت دیتے۔ کیوں کہ آپ کی شریعت کا یہ قاعدہ ہے کہ لوگوں پر وہی چیز حرام کی جاتی ہے،

جس میں اُن کو یا جو دوسرے زندہ ہیں، اُن کو ضرر پہنچتا ہو۔ اور چوٹ مار کر (دقذ) حیوان کو اذیت دینا اور اس طرح کے جو دوسرے طریقے ہیں، اُن میں ضرر ہے"

اس کے بعد سید رشید رضا نے اس طرح کے اُمور کے بارے میں اصولی بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"کھانے اور لباس کی عادات کے جو اُمور ہیں، وہ "تعبدی" نہیں، یعنی یہ کہ ان امور کے اقرار و اثبات کی حیثیت لوگوں کے لئے اللہ کی عبادت کی ہو۔ یقیناً عبادت کے جو احکام ہیں، اُن پر تو شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نصوص دلالت کرتی ہیں۔ اور کسی مسئلے کے بارے میں شارع کی کیا مراد ہے اور اُس کے پیش نظر کیا حکمت ہے، اُسے صرف اسی طرح جانا جاتا ہے کہ اُس کے متعلق جو کچھ بھی وارد ہوا ہے سب کے سب کو سمجھا جائے، اب اگر عادات میں سے کسی چیز پہ لوگوں کا اقرار و اثبات اور اُس چیز کو شارع کا اختیار کرنا اُس کے "تعبدی" یعنی عبادت ہونے کی حجت ہوتا تو مسلمانوں پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اکل و شرب اور سونے کی کیفیت کا اتباع واجب ہوتا، بلکہ اس سے بھی واجب تر ہونے کا حق رسول اللہ صلعم کی مسجد کے جو صفات تھیں، اُن کو ہوتا، اور اس کی وجہ سے مسجدوں میں فرش بچھانا اور اُس میں چراغ وغیرہ رکھنا حرام ہوتا"

اس سب بحث سے سید رشید رضا نے آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے، وہ لکھتے ہیں:۔

"التذکیۃ" کے بارے میں جو کچھ بھی وارد ہوا ہے، اُس سب پر ہم نے غور و تامل کیا ہے، چنانچہ ہم اُس سے یہ سمجھے ہیں کہ اس سے شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی غرض یہ ہے کہ جہاں تک استطاعت ہو، جانور کو اذیت سے بچایا جائے" (۲۶)

ایک اشکال

قاضی ابوبکر بن العربی کے اس فتوے پر جو اوپر گزر چکا ہے، کہ "اللہ نے اہل کتاب کا طعام مطلقاً ہمارے لئے مباح کیا ہے" ایک اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اہلِ کتاب میں سے عیسائی خنزیر کھاتے ہیں، تو کیا اس صورت میں اُن کا یہ "طعام" ہمارے لئے مباح ہو گا۔

سید رشید رضا نے شیخ محمد عبدہ کی سوانح عمری میں اس اشکال کو یوں رفع کیا ہے:۔ (۲۷)

"اگر غور کیا جائے تو ابن العربی کے قول میں کوئی اشکال نہیں۔ بات یہ ہے کہ اللہ نے

اُن (اہلِ کتاب) کا طعام (ذبیحہ) جسے وہ اپنے دین میں حلال سمجھتے ہیں، اور جو طریقہ بھی اُسے ذبح کرنے (ذکاۃ) کا اُن کے لئے مباح کیا گیا ہے، اُس کے مطابق ذبح کرتے ہیں، ہمارے لئے اُس کا کھانا مباح کیا ہے۔ اور اس کے لئے یہ شرط نہیں کہ اُس ذبح کئے ہوئے جانور کو اُسی طریقے پر ذبح (ذکاۃ) کیا گیا ہو، جیسے ہمارے ہاں ذبح کیا جاتا ہے۔ اس میں مستثنیٰ صرف وہ طعام (ذبیحہ) ہے، جسے اللہ سبحانہٗ نے ہمارے لئے حرام ٹھہرایا ہے، جیسے بالخصوص خنزیر اور وہ مُردار جو کھانے کے قصد سے قتل نہ کیا گیا ہو۔ باقی رہا وہ طعام جو بالخصوص ہمارے لئے حرام نہیں ٹھہرایا گیا تو وہ اُن (اہلِ کتاب) کے باقی تمام طعاموں (ذبیحوں) کی طرح مباح ہے۔ وہ تمام حیوانات جنہیں ذبح کرنے (ذکاۃ) کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگر اُن کو اُن (اہلِ کتاب) کے دین کے مطابق ذبح کیا جائے، تو اُن کا کھانا ہمارے لئے حلال ہے۔ اور اس میں یہ شرط نہیں کہ اُن (اہلِ کتاب) کا ذبح کا طریقہ (ذکاۃ) ہمارے ذبح کے طریقے (ذکاۃ) سے موافقت رکھتا ہو۔ اور یہ اللہ کی طرف سے رخصت ہے اور ہمارے لئے سہولت کی گئی ہے۔

اس کے بعد سید رشید رضا اس مسئلے کی مزید وضاحت کرتے ہیں۔ چناں چہ لکھتے ہیں :-

"جب خود ہماری شریعت میں ذکاۃ (جانور کو کھانے کے لئے مارنے) کے طریقوں میں اختلاف ہے، پس بعض جانوروں کے لئے "ذبح" ہے، بعض کے لئے "نحر" اور بعض کے لئے "عقر"، اور بعض کا سر کی طرح کا یا اُس سے مشابہ عضو کاٹنا جیسے کہ ٹڈی کا، اور بعض کو گرم پانی میں ڈالنا جیسے کہ حلزون کو (صدف میں چھوٹا سا جانور ہوتا ہے) غرض جب حیوانات کو کھانے کے لئے قتل کرنے کے متعلق ہمارے ہاں یہ اختلاف ہے، تو اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ہمارے علاوہ کسی دوسری ملّت میں "ذکاۃ" (کھانے کے لئے حیوان کو ذبح کرنے) کے سلسلے میں حیوان کی گردن قطع کرنے کو مشروع کیا گیا ہو، جب ایک کتابی (اہلِ کتاب کا فرد) اسے حلال سمجھتا ہے، تو جیسا کہ ہمارے رب نے ہمیں اجازت دی ہے، ہم اُس کا طعام کھا سکتے ہیں۔ اور ہمارے لئے یہ لازم نہیں کہ ہم اُن (اہل کتاب) کی شریعت کی چھان بین کریں۔ بلکہ اگر ہم اُس دین والوں کو دیکھیں کہ وہ اسے حلال سمجھتے ہیں تو ہم اُسے کھائیں جیسا کہ قاضی ابوبکر بن العربی نے کہا ہے کہ یہ اُن کے احبار و رہبان کا طعام ہے۔"

اس کے بعد سید رشید رضا لکھتے ہیں :-

اس مسئلے میں اشکال اس لئے واقع ہوا کہ ہمارے ہاں جس حیوان کی پوری گردن قطع کر دی جائے، اُس کا کھانا مباح نہیں سمجھا جاتا، بلکہ وہ مردار (میتۃ) کے حکم میں آ جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے ایسے جانور کو کھانے سے طبائع نفر کرتی ہیں۔ پس جب قاضی ابوبکر بن العربی نے اہل کتاب کے طعام (ذبیحہ) کے مباح ہونے کا فتویٰ دے دیا، تو یہ اشکال رفع ہو گیا۔

یہ بحث کافی طویل ہے۔ اور سید رشید رضا نے تفسیر المنار میں اور اسی طرح اپنے اُستاد کی سوانح عمری میں اس کے متعلق کافی روایات اور علماء کی آرا جمع کر دی ہیں، جنہیں اگر ضرورت پڑی تو ہم تفصیل سے پیش کر دیں گے۔

استدراک

یہاں پاکستان میں مشینی ذبیحہ کی حالیہ بحث کوئی ڈھائی سال قبل مدرسہ عربیہ اسلامیہ کراچی کے دینی و علمی ماھنامہ "بینات" میں شروع ہوئی تھی، اس ماہ نامہ کے فروری ۱۹۶۵ء کے شمارے میں "اہل یورپ کے ذبیحہ اور غذاؤں کے متعلق استفتاء اور اُس کا جواب" چھپا تھا۔ یہ استفتاء جنیوا (سوئٹزرلینڈ) کے "اسلامی مرکز" سے آیا تھا۔ سہ

استفتاء کا خلاصہ یہ ہے:۔ "یورپین ممالک میں اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے رائج الوقت ذبیحہ کے متعلق شریعت اسلامیہ کے احکام کی روشنی میں جناب والا کی کیا رائے ہے؟ مسلمانوں کے لئے اس کا کھانا جائز ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ (اس مسئلہ میں علماء کے اقوال و آراء بہت مختلف ہیں۔ چنانچہ .... (بینات۔ ماہ فروری ۱۹۶۵ء)

اس کے بعد اسی استفتاء میں استفتاء کرنے والوں نے بتایا ہے کہ

(۱) بعض علماء کہتے ہیں کہ "موجودہ یہودیوں اور نصرانیوں کا "کھانا" (ذبیحہ) مسلمانوں کے لئے

سہ یہ "اسلامی مرکز" جماعت اخوان مسلمون کا ہے، اور یہاں سے "المسلمون" کے نام سے ایک مجلہ عربی زبان میں شائع ہوتا ہے۔ اخوان مسلمون کو دنیائے عرب کی "اسلامی جماعت" سمجھنا چاہیئے۔ ان دونوں جماعتوں کے مبادی، اصول، طریق کار یہاں تک کہ لٹریچر بھی ایک سا ہے۔ اور دونوں جماعتیں ایک دوسرے کی کتابوں اور افکار و آراء سے استفادہ کرتی ہیں۔

حلال نہیں اور نہ ہی یہ وہ اہل کتاب ہیں جن کا ذبیحہ اور عورتیں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لئے حلال کی ہیں"۔

(۲) "اس کے برعکس بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ آج کل کے یہودی اور نصرانی بھی وہی اہلِ کتاب ہیں، جن کا اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ذکر فرمایا ہے۔ اور جن کا طعام (ذبیحہ) ہم مسلمانوں کے لئے حلال کیا ہے ...."

(۳) "بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ ان اہلِ کتاب سے (جن کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال کیا گیا ہے) وہ لوگ مراد ہیں، جو جانوروں کو ذبح کرنے میں اپنے آباء و اجداد کے اُسی طریق پر قائم ہیں جو نزولِ قرآن کے وقت جب کہ مسلمانوں کے لئے اُن کے کھانے (ذبیحے) حلال کئے گئے تھے، اُن میں رائج تھا (لہٰذا آج کل جو یہودی اور نصرانی اسی طریق پر جانور ذبح کرتے ہیں (جو بعینہٖ اسلامی طریق ہے) اُن کا ذبیحہ تو مسلمانوں کے لئے جائز ہے اور جو لوگ جدید طریقوں سے ـ مشینوں یا بجلی وغیرہ کے ذریعہ سے جانور کو ہلاک کرتے ہیں، اُن کا کھانا جائز نہیں"۔

(۴) ایسے بعض علماء بھی ہیں جن کا کہنا ہے کہ ان یورپین اقوام میں ایسے لوگ بھی موجود ہیں، جو جانوروں کو اس طرح ہلاک کرتے ہیں کہ خون کا ایک قطرہ بھی نہیں نکلتا .... اس لئے اُن کے حلال ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا"۔

(۵) "بعض علماء کہتے ہیں کہ یورپ میں تو بعض ملک ایسے بھی ہیں جہاں زندہ جانور کو (ذبح یا ہلاک کرنے کے بجائے انجکشن دے کر) سُن اور بے حس کر دیتے ہیں تاکہ ذبح یا کاٹنے کی تکلیف اس کو نہ ہو، لیکن یہ کیفیت وقتی ہوتی ہے۔ اس سے جانور ہلاک نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر اس بے حسی کی مقررہ مدت کے اندر اُس کو ذبح کیا یا کاٹا نہ جائے تو یہ کیفیت جاتی رہتی ہے اور زندگی کے آثار لوٹ آتے ہیں (تو ایسی صورت میں اس جانور کا کیا حکم ہے)۔ (بینات فروری ۱۹۶۵ء۔ صہ ۲۱-۲۲-۲۳)۔

"اسلامی مرکز" جینوا کا یہ استفتاء تھا۔ اور "حضرت الشیخ العلامہ مفتی محمد شفیع صاحب (مفتیٔ اعظم پاکستان) کا جواب "ایک تو" اجمالی جواب" ہے۔ اور دوسرا "تفصیلی جواب اور اُس کے دلائل" ہیں۔ یہاں مفتی صاحب کا "اجمالی جواب" پورے کا پورا دیا جا رہا ہے۔ موصوف فرماتے ہیں:۔

عبدضعیف کے جواب کا خلاصہ تو تین فقرے ہیں :۔

(۱) اللہ تعالیٰ کے قول وطعام الذین اُوتوا الکتاب حلّ لکم میں اہل کتاب سے عام اہل کتاب یہودی و نصرانی مراد ہیں۔ یہ آیت کریمہ صرف ان اہل کتاب کے ساتھ مخصوص نہیں جو اپنے حقیقی دین پر قائم اور اصلی کتاب پر کاربند ہوں۔

(۲) طعام اہل کتاب سے مراد وہ کھانا ہے جو اُن کے دین میں بھی حلال ہو اور اسلام میں بھی حلال ہو۔ لہٰذا مرا ہوا، گلا گھونٹ کر یا گردن توڑ کر ہلاک کیا ہوا جانور مسلمانوں کے لئے حلال نہ ہوگا۔ اگرچہ اہل کتاب اس کو حلال سمجھتے اور کھاتے ہوں۔ [۱]

(۳) اہل کتاب کے اُن ذبیحوں کا گوشت جن پر (قصداً) اللہ کا نام نہ لیا ہو یا غیر اللہ کا نام لیا ہو، عام صحابہ، تابعین اور کبار ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک بنص قرآں حرام ہے۔ ہاں بعض تابعین اور امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک ایسے ذبیحہ کا گوشت کھانا حلال ہے۔ لیکن امام غزالی علیہ الرحمۃ نے امام شافعیؒ کے اس قول کو خرقِ اجماع (اجماع اُمت کو توڑنا) قرار دیا ہے۔

---

[۱] مفتی صاحب نے اپنے "تفصیلی جواب" میں ایک جگہ لکھا ہے:۔ "......لیکن ذبیحے کے احکام عیسائی مذہب میں ہم آج تک بعینہٖ وہی موجود پاتے ہیں، جو نصوص قرآن کے موافق و مطابق ہیں۔ اِن میں مطلق تغیر و تبدل نہیں کیا بلکہ وہ اب بھی انہی احکام کے معتقد اور پابند ہیں۔ چناں چہ جو مطبوعہ انجیل آج بھی عیسائیوں کے ہاتھوں میں موجود ہے۔ اُس کے کتاب اعمال حواریین باب ۱۵ آیت ۱۹ و ۲۰ میں ملاحظہ فرمایئے۔ اس میں لکھا ہے :۔

(۱) بلکہ میرا حکم ان غیر نصرانی اقوام کے متعلق جو خدا کو مانتی ہیں، یہ ہے کہ ہم اُن کو بجز اس کے اور کسی بات کا مکلف (پابند) نہ بنائیں کہ اُن کے پاس لکھ کر بھیج دیں کہ وہ بُت پرستی، زناکاری سے بچیں اور گلا گھونٹ کر مارے ہوئے جانور اور خون سے اجتناب کریں۔

(۲) میں اور روح القدس ہم تم کو صرف اس لابدی امر کا پابند بنانا چاہتے ہیں کہ تم بُتوں کے نام پر ذبح کیے ہوئے جانوروں کے گوشت سے اور خون سے اور گلا گھونٹ کر مارے ہوئے جانوروں کا گوشت کھانے سے، زناکاری و فحش کاری سے اجتناب و احتراز کرو۔ (آیت ۲۹)۔ (بینات فروری ۱۹۶۶ء)

لھذا جو مسلمان یورپین ممالک میں سال ہائے دراز سے رہتے ہیں اور مستقل طور پر وہاں آباد ہیں ۔ اگر اُن کی مجبوری حدِ اضطرار کو پہنچ جائے (یعنی ایسے جانور کا گوشت کھائے بغیر زندہ رہنا دشوار ہو جائے) اور وہ امام شافعیؒ کے اس مرجوح (ناپسندیدہ) قول کو اختیار کر کے ایسے جانوروں کا گوشت کھانے لگیں تو ممکن ہے کہ وہ عند اللہ بھی معذور و مجبور سمجھے جائیں (اس لئے کہ بہرحال ائمہ اربعہ میں سے ایک امام کے فتویٰ پر عمل کیا ہے) لیکن اس کے باوجود اس سے بچنا اور ایسا گوشت نہ کھانا احتیاط و سلامتی سے قریب تر ہے ۔ واللہ اعلم ،

مفتی صاحب نے اپنے "تفصیلی جواب" میں جماعت اخوان مسلمون کے جو عرب دنیا کی "جماعت اسلامی" ہے،" ماھنامہ المسلمون کے بعض فتووں " کی جن میں الوبکر بن العربی کی طرف یہ منسوب کیا گیا ہے کہ وہ " اہل کتاب کے گلا گھونٹ کر ہلاک کئے ہوئے جانور کو حلال کہتے ہیں "۔ تردید کی ہے نیز اس ضمن میں مفتی صاحب نے یہ بھی لکھا ہے :-

" حیرت اس پر ہے کہ " المسلمون" کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ اس پر (مسلمانوں کے لئے اہلِ کتاب کے تمام کھانے (ذبیحے) حلال ہیں، خواہ ذبح کیا ہوا جانور ہو یا گلا گھونٹ کر یا گردن توڑ کر ہلاک کیا ہوا۔ یہ سب " وطعام الذین اوتوا الکتاب " کے تحت آتے ہیں) تمام فقہاء متفق ہیں "

(بینات، فروری ۷۵ء، ص ۱۴)

مفتی صاحب نے ماہنامہ " المسلمون" کی شکایت کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے :-

" اسی طرح المسلمون کے بعض فتووں میں اہل کتاب کے تمام کھانوں (ذبیحوں) کو اگرچہ شرعی طریق کے مطابق ذبح نہ بھی کئے گئے ہوں ، ضرورۃ ملحۃ (اضطراری ضرورت) کے تحت حلال کیا گیا ہے ...."

یاد رہے جنیوا کا یہ رسالہ " المسلمون " جماعت اخوان مسلمون کا آرگن ہے ، اور یہ جماعت ہمارے ہاں کی جماعت اسلامی کی مثیل ہے بلکہ اکثر امور میں مرجع رہی ہے ۔

جناب مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے اسی بارے میں جو " تفصیلی جواب " دیا ہے ، اُس کا اختتام یوں فرمایا ہے :-

(۳) اہلِ کتاب کے وہ ذبیحے جن پر وہ (عمداً) اللہ کا نام نہیں لیتے یا غیر اللہ کا نام لیتے ہیں، جن

پر عزیر کا یا مسیح علیہما السلام کا نام لیتے ہیں، ان میں علماء امت کا (ابتداء سے) اختلاف ہے، بعض علماء جائز اور حلال کہتے ہیں اور بعض ناجائز اور حرام۔ لہٰذا آج کل یورپین ممالک میں آباد مسلمان اگر مجبوری کی بنا پر ان علماء کے قول پر عمل کریں جو جائز و حلال کہتے ہیں تو گنجائش نکل سکتی ہے، لیکن پھر بھی بچنا بہتر اور سلامتی سے قریب تر ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یورپ یا امریکہ وغیرہ اہل کتاب کے ملکوں میں بسنے والے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ ان ذبیحوں کا گوشت کھانے سے کلّی طور پر احتراز و اجتناب کریں جو شرعی طریق ذبح کے خلاف مثلاً گلا گھونٹ کر یا گردن توڑ کر یا کسی اور غیر شرعی طریق پر ہلاک کئے گئے ہوں، وہ سب میتۃ (مردار) کے حکم میں ہیں جو نہ اُن کے مذہب میں حلال ہیں نہ ہمارے مذہب میں اور کوئی ایک مسلمان بھی اُن کے حلال ہونے کا قائل نہیں۔ ہاں جو جانور معروف طریق پر ذبح تو کئے گئے ہوں، مگر ان پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ یا عزیر و مسیح علیہما السلام کا نام لیا گیا ہو، جمہور صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین کے نزدیک تو وہ بھی حرام ہیں صرف بعض تابعی اور ائمہ مجتہدین میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک حلال ہیں اور اُن کا کھانا جائز ہے، تو جو مسلمان سال ہا سال سے اُن ممالک میں آباد ہونے کی وجہ سے ان ذبیحوں کا گوشت کلّی طور پر ترک کرنے میں تنگی اور مجبوری محسوس کریں اور اُن بعض تابعین اور امام شافعیؒ کے مذہب پر عمل کریں اور کھالیں تو توقع یہ ہے کہ اُن پر اکلِ حرام کا عذاب نہ ہوگا۔

"بینات" کے ماہ ذی قعدہ ۱۳۸۴ھ (مارچ ۱۹۶۵ء) کے شمارے میں اسی مسئلے کے متعلق ایک اور استفتاء اور مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا جواب چھپا ہے۔

استفتاء یہ ہے:۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلے میں کہ

(۱) بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ: "احادیث میں جو طریق ذبح مذکور ہے، یعنی حلق اور لبہ پر چھری چاقو وغیرہ دھاردار آلہ سے ذبح یا نحر کرنا" امر تعبدی "نہیں بلکہ امر عادی ہے، عرب میں چوں کہ اسی طرح جانور ذبح کئے جاتے تھے، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی چند ہدایات کے ساتھ اسی طریق کو قائم رکھا۔ لہٰذا مسلمان یا کتابی "بسم اللہ اللہ اکبر" کہہ کر جس طریق پر بھی جانور

ذبح کرلیں، ذبیحہ حلال ہوگا" یہ قول صحیح ہے یا نہیں؟

(۲) صنعتی ترقی کے اس مشینی دَور میں انسان زیادہ سے زیادہ کام اپنے ہاتھ سے کرنے کی بجائے مشینوں سے لے رہا ہے۔ چنانچہ یورپ و امریکہ میں ایسی برقی مشینیں ایجاد ہوگئی ہیں کہ بہت سارے جانور اس کے نیچے کھڑے کر دیئے جاتے ہیں اور ایک مرتبہ بٹن دبانے سے ان سب کی گردنیں کٹ جاتی ہیں۔

اگر بٹن دبانے والا مسلمان یا کتابی بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر بٹن دبائے تو یہ تسمیہ صحیح اور ذبیحہ حلال ہوگا یا نہیں؟

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا اس استفتاء کا "خلاصہ جواب" یہ ہے:۔

(۱) یہ قول صحیح نہیں۔ جانور کے حلال ہونے کے لئے بہ نص قرآن ذکوٰۃ شرعی ضروری ہے۔ اور "ذکوٰۃ اختیاری" کا طریقۂ شرعیہ ذبح یا نحر ہے۔ اور ان کا محل حلق اور لبہ ہے جس کا تعین حدیث صحیح میں "امور عادیہ" کے طور پر نہیں بلکہ "تشریعی" طریقہ پر کیا گیا ہے۔

(۲) اس طرح جانور کی گردن اوپر کی طرف سے کاٹ کر علیحدہ کر دینا۔ خواہ دستی چھری کے ذریعہ ہو، یا کسی مشین کے ذریعہ، ذبح کے شرعی طریقہ کے خلاف اور باتفاق جمہور ناجائز اور گناہ ہے۔ البتہ جو جانور اس ناجائز طریقے سے ذبح کر دیا گیا ہے۔ اس کا گوشت حلال ہونے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر بٹن دبانے سے بیک وقت چھری سب جانوروں کی گردنوں پر آگئی۔ اور بسم اللہ پڑھ کر بٹن دبا یا گیا۔ تو یہ ایک بسم اللہ سب کے لئے کافی ہوگی۔ ورنہ اگر آگے پیچھے گردنیں کٹیں۔ تو یہ بسم اللہ صرف پہلے جانور کے لئے کافی ہوگی۔ باقی جانوروں کے لئے یہ بسم اللہ معتبر نہ ہوگی۔ اور اسی لئے باتفاق اُمت یہ جانور حرام اور مردار قرار پائیں گے۔

پھر اس طرح گردن کے اوپر سے ذبح کئے ہوئے جانور جن پر بسم اللہ پڑھنا معتبر بھی ہے۔ اُن کے حلال ہونے میں فقہا صحابہ و تابعین میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا بھی حرام ہونا منقول ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ اس طریقہ ذبح کے ناجائز اور گناہ ہونے کے باوجود اس کے گوشت کو حلال قرار دیتے ہیں۔ (صحیح البخاری۔ کتاب الذبائح)۔

آخر میں مفتی صاحب نے "خلاصہ کلام" کے ضمن میں لکھا ہے:۔

" مذکورہ بالا تفصیل میں سوال کے دونوں نمبروں کا جواب آگیا۔ اور خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یورپ کے شہروں کا مروجہ طریقہ ذبح خلافِ شرع اور موجب گناہ ہے مسلمانوں کو جہاں تک قدرت ہو اس سے بچیں اور اپنے ملکوں میں اس رواج کو بند کریں اور یورپ کے علاقوں میں رہنے والے مسلمان جو اس طریقہ کے بدلنے پر قادر نہیں اور گوشت کی ضرورت بہر حال ہے ان کے لئے مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ اس گوشت کا استعمال کرنا جائز ہوگا۔ ان میں سے ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو حرام ہوگا:۔

(۱) مشین کے ذریعہ ذبح کرنے والا آدمی مسلمان یا نصرانی یا یہودی ہو۔

(۲) مشین کی چھری جانوروں کی گردن تک پہنچانے کے وقت اس نے خالص اللہ کا نام بسم اللہ اللہ اکبر پڑھا ہو۔

(۳) یہ چھری جتنے جانوروں کی گردن پر بیک وقت پڑی ہے وہ جانور ممتاز اور الگ ہوں۔ دوسرے جانور جن پر چھری بعد میں پڑی ہے۔ اور وہ مردار ہیں، ان کا گوشت پہلے جانوروں کے گوشت میں مخلوط نہ ہو گیا ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ باہر سے جانے والے اور مختلف علاقوں کے رہنے والے مسلمانوں کو ان شرائط کے پورے ہونے کا علم ہونا آسان نہیں اس لئے اجتناب ہی بہتر ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم!

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ، دار العلوم کراچی۔ ۲۲ ذیقعدہ ۸۴ھ

( )

انہی دنوں مولانا مفتی محمود صاحب شیخ الحدیث مدرسہ قاسم العلوم ملتان نے مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کے اس فتوے سے اختلاف کیا تھا۔ چنانچہ ماہنامہ "بینات" بابت جولائی نے "مشینی ذبح سے متعلق حضرت العلامہ مولانا مفتی محمود صاحب شیخ الحدیث مدرسہ قاسم العلوم کا مکتوب" چھاپا تھا۔ جس کے شروع کے پیرے یہ ہیں:۔

بینات بابت ماہ ذی قعدہ ۱۳۸۴ھ میں ذبح کا مسنون طریقہ کے عنوان کے تحت حضرت مولینا مفتی محمد شفیع صاحب صدر دار العلوم کراچی کا فتویٰ نظر سے گزرا۔ حضرت مفتی صاحب جیسی عظیم و معروف شخصیت کے اس فتوے سے یورپ و امریکہ کے ممالک میں مروج طریق پر جس کا اسلامی ذبح سے کوئی علاقہ نہیں، اسلامی ذبح کی مہر تصدیق ثبت ہو گئی، اور پاکستانی "متغربین" جو آج تک مشینی ذبح کے طریق کو ملک میں رائج کرنے سے اس لئے کتراتے تھے کہ علمائے کرام ایسے ذبیحہ کی حلت اور عام استعمال میں رکاوٹ بنیں گے، آج آپ سے آپ ان کی مشکل آسان ہوگئی۔ اور جو صورتِ حال اُن کے لئے

سوہانِ روح بنی ہوئی تھی اور ہر قیمت پر وہ اس سے نمٹنے کی تدبیریں سوچ رہے تھے، آج اُن کے راستے کا وہ سنگِ راہ ہٹا دیا گیا۔

پھر بینات جیسے دینی وعلمی رسالہ نے اس کو شائع کر کے یہ تاثر دیا کہ جو رسالہ سال ڈیڑھ سال سے جدید پیش آمدہ مسائل کے سلسلہ میں نصوص قرآن وحدیث پر سختی سے جمے رہنے اور اسلامی سنت پر سختی سے کاربند رہنے اور ملحدین کی تحریفات وتجددات سے بچنے بچانے کے لئے زور شور سے چلا رہا ہے، وہ اتنی جلدی سے اس اہم اور عوامی اہمیت کے حامل مسئلہ میں اس فتوے کی اشاعت پر آمادہ ہوگیا تو لازمی طور پر مشینی ذبح کے جواز میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

میرے محترم اس فتوے میں جہاں تک مشینی ذبح اور برقی طاقت سے چلنے والی مشین کے ذریعہ بٹن دبا کر حلق کاٹ دینے کے جواز اور اُس کے نتیجے میں گوشت کی حلت کا معاملہ ہے اُس کا تو واضح طور پر اقرار کر لیا گیا ہے کہ جب کہ بٹن دبانے والا مسلمان یا کتابی ہو اور بٹن دبانے کے وقت اُس نے تسمیہ پڑھ لیا ہو تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔

اس ذبیحہ کے جائز اور گوشت کے حلال ہونے کے واضح فتوے کے بعد صرف یہ کہنا کہ یہ طریقہ سنت کے خلاف ہے یا مکروہ ہے یا ظلم اور بے رحمی ہے، یا ذابح (ذبح کرنے والے) کا یہ فعل بُرا ہے۔ بالکل بے معنی ہے جب کہ آپ نے ذبیحہ کو جائز اور گوشت کو حلال کہہ دیا۔

مہربانِ من! میں سمجھتا ہوں کہ بٹن دبانے والا مسلمان بھی ہو اور بٹن دباتے وقت تسمیہ بھی پڑھے تب بھی مشین کے مروجہ ذبیحہ کو حلال نہیں کہا جا سکتا، بلکہ وہ مردار ہی ہے۔

[مولانا مفتی محمود صاحب کے نزدیک چوں کہ "ذبح اختیاری میں ذابح (ذبح کرنے والے) کا فعل (اپنے ہاتھ سے گلا کاٹنا) اور اُس کی تحریک کا موثر ہونا شرط ہے"] اور اس میں شک نہیں کہ برقی مشین سے جو جانوروں کے گلے کٹتے ہیں، وہ یقیناً نہ انسان کا فعل ہے نہ اُس کے ہاتھ کی قوت کو اس میں کوئی دخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ سمجھ رکھنے والا بھی اُس کو انسان کا فعل نہیں کہہ سکتا، اس لئے اس کو مشینی ذبیحہ کہتے ہیں۔

آخر میں مولانا مفتی محمود صاحب نے لکھا ہے:-

اس لئے میں مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ العالی سے باادب درخواست کرتا ہوں کہ

وہ اس فتوے پر نظرِ ثانی فرما کر اس کی اصلاح فرمائیں اور "بینات" اس کو جلد از جلد نمایاں طور پر شائع کرے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا اسی مسئلے پر حال ہی میں ایک اخباری بیان آیا ہے جس کا ضروری متن یہ ہے۔ "ادارہ تحقیقات اسلامی کے ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب کے تازہ بیان میں اس کا تو اعتراف کر لیا گیا ہے کہ ذبح کرنے والے کے لئے مسلمان یا کتابی ہونا شرط ہے جب کہ اس سے پہلے بیان میں ان کے الفاظ یہ تھے کہ۔ (ہر شخص کے ہاتھ کا ذبیحہ خصوصاً اہل کتاب کا جائز ہے) ۔ مگر اس کے ساتھ ہی بعض ضعیف روایات اور باتفاق اُمت مرجوح اقوال کا سہارا لے کر اس پر اب بھی اصرار کیا ہے کہ۔ بسم اللہ کے بغیر ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے ۔ ڈاکٹر صاحب! خدا کے لئے اس پر غور کریں کہ مسلمان یا کتابی کی شرط کا خود منشاء یہی ہے کہ یہ لوگ بسم اللہ کے بغیر ذبیحہ کو حرام سمجھتے ہیں۔ ورنہ چھُری پھیرنے میں مسلمان اور کافر میں کیا فرق ہے اور ۔ خدا کے لئے یہ بھی تو بتلائیں کہ یہ کون سا وقت کا تقاضا ہے کہ وہ اس وقت ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لینے کی مہم چلا کر مسلمانوں میں نیا خلفشار پیدا کر رہے ہیں جب کہ مشرق و مغرب کے مسلمان اس پر متفق ہیں کہ بغیر اللہ کے نام کے ذبیحہ حلال نہیں ہوتا۔ بلکہ یہودی بھی اس کو شرط لازم سمجھتے ہیں ۔ اور افسوس ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس تازہ بیان میں پھر میرے فتویٰ اور مفتی محمود صاحب کے اختلاف کا ذکر کر کے یہ تاثر دینا چاہا ہے کہ مذکورہ مسائل میں علماء کا کچھ اختلاف ہے جبکہ ہمارے فتاوے ان کے سامنے ہیں اور وہ خوب جانتے ہیں کہ وہ ہماری ایک فنی بحث ہے۔ جو اسلامی مسائل میں علماء کی بے لاگ تحقیق و تنقید کا ایک شاہد ہے۔ مشینی طریقہ ذبح کے ناجائز ہونے اور بغیر بسم اللہ کے ذبیحہ حرام ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ میں اس جگہ یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ بحمد اللہ ملک کے معبر علماء میں موجودہ زمانہ کی ضروریات و مشکلات کا پورا احساس ہے اور مشینی دَور کے پیدا کردہ نئے مسائل میں باہمی بحث و تمحیص اور شرعی حدود کے اندر گنجائشوں کی تلاش کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ فنی اور فقہی بحثیں درمیان میں آتی ہیں، اور منشاء یہ ہوتا ہے کہ سب علماء کی رائیں سامنے آجانے کے بعد اتفاق آراء کے ساتھ کوئی فیصلہ مسلمانوں کے سامنے رکھا جائے اس کام کے لئے کراچی میں اہل فتویٰ علماء کی ایک جماعت کام کر رہی ہے۔ کاش ادارہ تحقیقات اسلامی خود یہ صحیح طریقہ کار اختیار کر لیتا تو اس کی خدمات مسلمانوں میں افتراق اور خلفشار پھیلانے کے بجائے وقت کی اہم خدمت ہوتی ۔ میں ڈاکٹر صاحب کو پورے اخلاص و ہمدردی سے پھر اس طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں کہ اگر فی الواقع

ہ زمانے کے پیدا کردہ نئے مسائل کا شرعی حل تلاش کرنا چاہتے ہیں تو اصولی طور پر ایک بات سامنے رکھیں کہ
ـ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں کسی اندھیرے میں چھوڑ کر تشریف نہیں لے گئے۔ قیامت تک پیدا ہونے
اے مسائل کا حل بتا گئے ہیں۔ ایسے مسائل میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی ہدایت یہ ہے:۔

شاور الفقہا العابدین ولا تمض فیہ برای خاصتہ ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جن
سائل کا صریح حکم کتاب وسنت میں مذکور نہیں۔ ان کے حل کا طریقہ اہل فتویٰ، اہل تقویٰ علماء کا باہمی
شورہ ہے۔ انھیں شخصی اور انفرادی رائے کا مسلمانوں پر مسلط کرنا جرم ہے۔
(ہفت روزہ 'شہاب' لاہور، ۱۵ اکتوبر سنہ ۶۷ء)

حواشی و حوالہ جات

۱ تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ۔ الجزو الاول ص ۶۷۶ ۔ استفتاء کا عربی متن یہ ہے:۔
ان ذبحهم (نصاری الترنسفال) مخالف وذلك لانهم يضربون البقر بالبلط وبعد ذلك يذبحون لغير تسمية والغنم يذبحونها لغير تسمية ايضاً۔ هل يجوز ذلك ام لا ؟

۲ محولہ بالا ص ۶۸۸

۳ مولانا مفتی محمد شفیع کا مضمون۔ ماہنامہ "البینات" کراچی۔ بابت فروری ۱۹۶۵ء ص ۴۶

۴ حجۃ اللہ البالغہ کے یہ اقتباسات مولانا محمد اسماعیل گودھری کے اردو ترجمہ شائع کردہ شیخ غلام علی اینڈ سنز سے لئے گئے ہیں۔

۵ ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ ص ۴۹۰ — ۶ محولہ بالا ص ۴۹۱

۷ محولہ بالا ص ۴۸۴ — ۸ " ص ۴۸۴

۹ " ص ۴۸۴، ص ۴۸۵

۱۰ تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ الجزء الاول۔ تالیف السید محمد رشید رضا مطبوعہ المنار مصر۔ مصنف کے آخری الفاظ یہ ہیں:۔ وذکرنا فی الجزء الماضی ما یؤید رأی الجمہور من کون آیات تحریم الاہلال لغیر اللہ مکیۃ وتقدم ایضاً ان ما اہل بہ لغیر اللہ ھو

اشد المحرم تحریماً لان علته دینیة تتعلق بجوہر التوحید ۔

لے تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار الجزو السادس صـ۱۷۷ " وفسر الجمہور الطعام ھنا بالذبائح او اللحوم لان غیرھا حلال بقاعدة اصل الحل ....." شیعہ مذہب میں طعام سے مراد اناج وغیرہ ہے۔

ئے محولہ بالا صـ۱۷۸ ۔ عربی متن یہ ہے :۔ وقد شدد اللہ فیما کان علیہ مشرکوا العرب من اکل المیتة بانواعھا المتقدمة والذبح للاصنام لئلا ینسا ھل بہ المسلمون الاولون تبعاً للعادة وکان اھل الکتاب لعدم منھم عن اکل المیتة والذبح لغیر اللہ ولانہ کان من سیاسة الدین التشدید فی معاملة مشرکی العرب حتی لا یبقی فی الجزیرة منھم احدٌ الا ویدخل فی الاسلام وتخفف فی معاملة اھل الکتاب استمالة لھم۔

ئے و ئے محولہ بالا صـ۱۷۸

ئے ۔ تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ الجزو الاول ، صـ۶۷۷ ۔ عربی متن یہ ہے :۔ والحاصل ان حلّ الذبیحة تابعٌ لحل المناکحة علی التفصیل المقرر فی الفروع ۔ والطعام اسمٌ لما یوکل و منہ الذبائح وذھب اکثر اھل العلم ان تخصیصہ ھنا بالذبائح ورجحہ الخازن ۔ وفی ھذہ الآیة دلیل علی ان جمیع طعام اھل الکتاب من اللحم وغیرہ حلالٌ عند المسلمین وان کانوا لا یذکرون اسم اللہ علی ذبائحھم وتکون ھذہ الآیة مخصصة لعموم قولہ (ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ) وظاھر ھذا ان ذبائح اھل الکتاب حلالٌ وان ذکر الیہودی علی ذبیحتہ اسم عزیر وذکر النصرانی علی ذبیحتہ اسم المسیح ، والیہ ذھب ابو الدرداء وعبادة بن صامت وابن عباس والزھری وربیعة والشعبی ومکحول وقال علی وعائشة وابن عمر اذا سمعت الکتابی یسمی غیر اللہ فلا تأکل وھو قول طاوس والحسن وتمسکوا بقولہ تعالی (ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ) ویدل علیہ ایضاً قولہ (وما اھل بہ لغیر اللہ) وقال مالک انہ یکرہ ولا یحرم وسئل الشعبی وعطاء عنہ فقال یحل فان اللہ قد احل ذبائحھم وھو یعلم ما یقولون۔ فھذ الخلاف اذا علمنا ان اہل الکتاب ذکروا علی ذبائحھم اسم غیر اللہ ۔ واما مع

عدم العلم فقد حکی الکیا الطبری وابن کثیر الاجماع علی حلّھا لھذہ الآیۃ ولما ورد فی السنۃ من اکلہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من الشاۃ المصلیۃ التی اھدتھا الیہ الیھودیۃ وھو فی الصحیح

[16] محولہ بالا ص۶۷۸ اصل عربی یہ ہے: ومجیئ الآیۃ الکریمۃ (الیوم احل لکم الطیبات و طعام الذین اوتوا الکتاب حلٌ لکم) من بعد آیۃ تحریم المیتۃ (وما اھل لغیر اللّٰہ بہ) بمنزلۃ دفع ما یتوھم من تحریم طعام اھل الکتاب لانھم یعتقدون بالوھیۃ عیسٰی وکانوا کذالک کافۃ فی عھدہ علیہ الصلوٰۃ والسلام الّا من اسلم منھم۔ ولفظ اھل الکتاب مطلق لا یصح ان یحمل علی ھذا القلیل النادر فاذا تکون الآیۃ کالصریح فی حل طعامھم مطلقاً کما کانوا یعتقدونھا حلا فی دینھم دفعاً للحرج فی معاشرتھم ومعاملتھم"

[17] ابو عبد اللّٰہ محمد بن محمد القرطبی۔ الجامع لاحکام القرآن۔ القاھرہ ۱۹۳۸ء ج ۷ ص۷۵۔ عربی متن یہ ہے: ان ترکھا (التسمیۃ) عامداً او ناسیاً یا کلھا۔ وھو قول الشافعی و الحسن وروی ذلک عن ابن عباس وابی ھریرۃ وعطاء وسعید بن المسیب والحسن وجابر بن زید وعکرمۃ وابی عیاض وابی رافع وطاؤس وابراھیم النخعی وعبد الرحمٰن بن ابی لیلی وقتادہ۔ وحکی الزھراوی عن مالک بن انس انہ قال: توکل الذبیحۃ التی ترکت التسمیۃ علیھا عمداً اونسیاناً۔ وعن ربیعۃ ایضاً۔ قال عبد الوھاب: التسمیۃ سنۃ۔ فاذ ترکھا الذابح ناسیاً اُکلت الذبیحۃ فی قول مالک واصحابہ۔

[18] البجیرمی، سلیمان بن عمر۔ حاشیۃ البجیرمی علی المنھج۔ القاھرہ ۱۹۵۰ء ج ۴ ص۲۹۷۔ اصل عبارت یہ ہے:۔ فلو ترک التسمیۃ ولو عمداً حلّ لان اللّٰہ تعالیٰ اباح ذبائح اھل الکتاب بقولہ: وطعام الذین اوتوا الکتاب حلٌ لکم وھم لا یذکرونھا۔ واما قولہ تعالیٰ: ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ والمراد ما ذکر علیہ غیر اسم اللّٰہ یعنی ما ذبح للاصنام بدلیل قولہ: وما اھل لغیر اللّٰہ بہ وسیاق الآیۃ دالٌ علیہ فانہ قال: وانہ لفسق والحالۃ التی یکون فیھا فسقاً ھی الاھلال لغیر اللّٰہ تعالیٰ:

أو فسقاً أهل لغير الله به. وقال ابو حنيفة تركها عمداً يحرم الذبيحة۔

[19] تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ الجزو الاول ص ۶۸۹ عربی متن یہ ہے:۔

..... وان طعام اهل کتاب حلال وذبائحهم ذكية وذلك مما حرم على المومنين أكله بقوله (ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) بمعزل لان الله انما حرم علينا بهذه الآية الميتة وما اهل به للطواغيت. وذبائح اهل الكتاب ذكية سموا عليها أو لم يسموا، لانهم اهل توحيد واصحاب كتب الله يدينون باحكامها يذبحون باديانهم كما يذبح المسلم بدينه، سمى الله على ذبيحته أو لم يسمه الا يكون قد اراد من ذكر تسميته على ذبيحه على الدينونة بالتعظيم أو لعبادة شئ سوى الله فيحرم حينئذٍ اكل ذبيحته سمى الله أو لم يسم"

[20] محولہ بالا ص ۶۸۰

[21] القاضی ابوبکر بن العربی کے فتوے کا نص:۔

وهذا دليل قاطع على أن الصيد وطعام الذين اوتوا الكتاب من الطيبات التي اباحها الله وهو الحلال المطلق، وانما كرره الله ليرفع الشكوك ويزيل الاعتراضات عن الخواطر الفاسدة التي توجب الاعتراضات وتخرج الى تطويل القول ولقد سئلت عن النصرانى يفتل عنق الدجاجة ثم يطبخها، هل توكل معه؟ أو تؤخذ منه طعاماً؟ — وهي المسئلة الثامنة — نقلت تؤكل لانها طعامه وطعام احباره ورهبانه وان لم تكن هذه ذكاة عندنا ولكن الله اباح لنا طعامهم مطلقاً، وكل ما يرونه في دينهم فانه حلال لنا الاما كذبهم الله فيه. ولقد قال علماءنا: انهم يعطوننا نساءهم ازواجاً فيحل لنا وطؤهن فكيف لا ناكل ذبائحهم والاكل دون الوطء في الحل والحرمة

تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ ص ۶۸۳

[22] تفسیر القرآن جلد دوم ص ۱۸۱ (تفسیر سورہ المائدہ) از سر سید احمد خان

[23] وروى البخاري والنسائي وابن ماجة من حديث عائشة ان قوماً قالوا يا رسول الله: ان قوماً ياتوننا باللحم لا ندرى ذكروا اسم الله عليه أم لا فقال" سموا عليه انتم وكلوا"

قال وكالوا احد يتبي عهد بالكفر - تفسير المنار - الجزء السادس ص۱۴۶

۲۴ والصواب من القول فی ذلك ان يقال ان الله عنی بذلك ماذبح للاصنام والآلهة او ما مات اوذبحه من الا تحل ذبيحه - الخ - محوله بالا ص۱۴۶

۲۵ ص۱۴۴ اعربی متن یہ ہے :- ولما كانت التذكية المعتادة فی الغالب لصغار الحيوانات المقدور عليها هی الذبح كثر التعبير به فجعله الفقهاء هو الاصل وظنوا انه مقصود بالذات لمعنى فيه فعلل بعضهم مشروعية الذبح بانه يخرج الدم من البدن الذی يضر بقاؤه فيه لما فيه من الرطوبات والفضلات ولهذا اشترطوا فيه قطع الحلقوم والودجين والمرئ على خلاف بينهم فی تلك الشروط - وان هذا التحكم فی الطب والشرع لغير بينة ولوكان الامر كما قالوا لما احل الصيد الذی يأتی به الجارح ميتاً وصيد السهم والمعراض اذا خزق لان هذا الخزق لا يخرج الدم الكثير كما يخرجه الذبح - والصواب ان الذبح كان ولا يزال اسهل انواع التذكية على اكثر الناس فلذلك اختاروه واقرهم الشرع عليه لانه ليس فيه من تعذيب الحيوان ما فی غيره من انواع القتل. كما اقرهم على صيد الجوارح والسهم والمعراض ونحو ذلك وانی لاعتقد أن النبی صلى الله عليه وسلم لو اطلع على طريقة للتذكية اسهل على الحيوان ولا ضرر فيها كالتذكية بالكهربائية - ان صح هذا الوصف فيها - يفضلها على الذبح لان قاعدة شريعته انه لا يحرم على الناس الا ما فيه ضرر لانفسهم أو غيرهم من الاحياء، ومنه تعذيب الحيوان بالوقذ ونحوه وامور العادات فی الاكل واللباس ليست مما يتعبد الله الناس لتعبدا باقرارهم عليه، وانما تكون احكام العبادة بنصوص من الشارع تدل عليها، ولا يعرف مراد الشارع وحكمته فی مسألة من المسائل الا بفهم كل ما ورد فيها بجملته - ولو كان اقرار الناس على الشیٔ من العادات أو استثناء الشارع لها حجة على التعبد بها لوجب على المسلمين اتباع النبی صلى الله عليه وسلم فی كيفية اكله وشربه ونومه، بل هنالك ما هو اجدر بالوجوب كالتزام صفة مسجده وحينئذ يحرم فرشه ووضع السرج والمصابيح فيه -

۲۶ے تفسیر المنار۔ الجزو السادس ص۱۴۵۔ عربی متن یہ ہے: وقد تأملنا مجموع ما ورد فی التذکیۃ ففھمنا أن غرض الشارع منہا اتقاء تعذیب الحیوان بقدر الاستطاعۃ...

۲۷ے تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ الجزو الاول ص۶۸۳

لا اشکال فیہ (أی قول ابن العربی) عند التأمل لان اللہ أباح لنا اکل طعامھم الذی یستحلونہ فی دینھم علی الوجہ الذی ابیح لھم من ذکاۃ فیما شرعت فیہ الزکاۃ علی الوجہ الذی شرعت۔ ولا یشترط أن تکون ذکاتھم موافقہ لزکاتنا فی ذلک الحیوان المذکی ولا یستثنی من ذلک الا ما حرم اللہ سبحانہ علینا بالخصوص کالخنزیر وکالمیتۃ التی لم تقتل بقصد الاکل، واما ما لم یحرم علینا علی الخصوص فھو مباح کسائر اطعمتھم وکل ما یفتقر الی الذکاۃ من الحیوانات فاذا کان علی مقتضی دینھم حل لنا أکلہ، ولا یشترط فی ذلک ان تکون ذکاتھم موافقۃ لزکاتنا، وذلک رخصۃ من اللہ وتیسیر علینا۔ واذا کانت الزکاۃ تختلف فی شریعتنا۔ فتکون ذبحاً فی بعض الحیوانات، ونحراً فی بعض وعقراً فی بعض، وقطع عضو کرأس وشبھہ کما ھو ذکاۃ الجراد، ووضعاً فی ماء حار کذلک کالحلزون۔ فاذا کان ھذا الخلاف عندنا بالنسبۃ الی الحیوانات فکذلک قد یکون شرع فی غیر ملتنا سل عنق الحیوان علی وجہ الزکاۃ، فاذا اجاز الکتابی ذلک اکلنا طعامہ کما أذن لنا ربنا سبحانہ، ولا یلزمنا أن نبحث عن شریعتھم فی ذلک۔ بل اذا رأینا اھل دینھم یستحلون ذلک أکلنا کما قال القاضی ابو بکر لانھا طعام احبارھم ورھبانھم۔

" وانما وقع الاستشکال فی ھذہ المسئلہ لان سل عنق الحیوان عندنا لا یستباح بہ أکل الحیوان بل یصیر میتۃ فصارت الطباع نافرۃ عن الحیوان المفعول بہ ذلک فحین اباح القاضی ذلک من طعام اھل الکتاب رفع استشکالہ ولا اشکال فیہ علی ما قررتہ۔

"جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی"

○ پروفیسر محمد عثمان

صدر محمد ایوب خان کی تصنیف "آقا نہیں دوست"[1] پر ریڈیو، ٹیلی ویژن اور اخبارات میں کافی تبصرے ہو چکے ہیں اور ملک کے اندر اور ملک سے باہر بے شمار لوگوں نے اس کا خیر مقدم کیا ہے اور یقین ہے کہ وقت کے ساتھ اس کتاب کی اہمیت اور افادیت کا احساس بڑھے گا۔ تاہم میں نے محسوس کیا ہے کہ کتاب یا خود مصنف کی شخصیت کے کچھ پہلو ایسے ہیں جن کی طرف کم یا بالکل توجہ نہیں دی گئی حالانکہ اس کے مناسب ذکر کے بغیر تبصرے یا تنقید کا حق میرے خیال میں ادا نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ مضمون لکھا جا رہا ہے۔

(۱)

میں اپنی بات اسلوبِ بیان سے شروع کرتا ہوں۔ نظم ہو یا نثر غالباً پہلی چیز جو قاری کو متاثر کرتی اور اسے تصنیف کی طرف کھینچتی ہے، لکھنے والے کا اسلوب ہے۔ اسلوب محض اندازِ بیان، لفظوں کے رکھ رکھاؤ اور ترکیبوں یا تشبیہوں کے استعمال کو نہیں کہتے ہیں۔ اسلوب حقیقت میں شخصیت کا دوسرا نام ہے۔ لکھنے کے انداز میں دراصل لکھنے والے کی شخصیت کھل کر سامنے آتی ہے۔ صدر ایوب کے بے شمار خطبوں، تقریروں اور بیانات کی طرح یہ خود نوشت سوانح بھی ایک ایسی

---

[1] کتاب کا اردو ترجمہ "جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی" بازار میں آنے سے پہلے یہ مضمون مکمل ہو چکا تھا۔ چونکہ اصل انگریزی ایڈیشن میرے پیش نظر تھا اس لئے کتاب کا حوالہ "آقا نہیں دوست" سے دیا گیا ہے۔ اقتباسات کا ترجمہ بھی میرا ہے (عثمان)

شخصیت کو ہمارے سامنے لاتی ہے جو صاف، کھری، واضح اور دوٹوک ہے۔ آپ صدر کے خیالات وانکار سے اتفاق کریں یا اختلاف۔ غالباً اس امر سے انکار نہیں کر سکتے کہ ان کا خیال اور اس کا اظہار پیچیدگیوں، بناوٹوں اور ظاہر داریوں سے خالی ہوتا ہے۔ ایک سچّے اور کھرے فوجی کی طرح ان کا ظاہر اور باطن، ان کا دل اور زبان ایک ہے۔

لیکن یہ کھرا پن خشک، بے نمک یا کم استعداد نہیں۔ کتاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ لکھنے والے کی شخصیت کا اگر اوّلین جوہر صفائی اور بے لاگ پن ہے تو اس کی دوسری خوبی شگفتگی اور پیرایۂ ابلاغ پر ایک خاص قدرت ہے جو اظہار کو بیک وقت دلکش اور مؤثر بنانے کی پوری صلاحیت رکھتی ہے۔ کتاب میں بیسیوں مقامات پر ایسے مسائل یا مواقع کا بیان ہے جو ایک کم ذہین اور ناشگفتہ مزاج قلمکار کے ہاتھوں واقعات کی ایک بے جان رپورٹ بن کر رہ جاتا مگر صدر ایوب کی شگفتہ نگاہی اور قدرتِ اظہار نے ان کو کچھ ایسے زاویے سے دیکھا اور کچھ اس ڈھنگ سے بیان کیا ہے کہ ان کی سچائی میں ایک تازگی اور ایک دلآویزی پیدا ہوگئی ہے۔ مجھے معلوم نہیں اپنے اس خیال کی تائید یا ثبوت میں مجھے یہاں چند مثالیں پیش کرنے کی ضرورت ہے کہ نہیں کیونکہ جو لطف اور تیقّن اصل کتاب کو اس کے پورے سیاق وسباق کے ساتھ پڑھنے میں ہے، وہ بعض سطروں کے انتخاب سے، خواہ وہ کیسی ہی عمدہ کیوں نہ ہوں، حاصل نہیں ہو سکتا۔ تاہم ایسے قارئین کے لئے جنہیں اب تک یہ کتاب دیکھنے کا موقع نہ ملا ہو، دو چار اقتباسات پیش کرتا ہوں۔

مصنّف اپنے نیم کوہستانی جنم بھوم ریحانہ میں، جس کے دُور پس منظر میں ہمالہ کے ڈھلوان چیڑ کے اونچے اونچے درختوں میں گھرے دکھائی دیتے ہیں، اپنے بچپن کا ذکر کر رہا ہے اور لڑکپن کی یادیں تازہ کرتا ہے۔

"میری انتہائی ابتدائی یادوں میں ایک پرندہ بھی ہے جو صبح سویرے چہچہایا کرتا تھا۔ یہ گویا سکول جانے کا اذن تھا جس کے معنی بستر سے اٹھ جانے، جلدی جلدی منہ ہاتھ دھونے اور گھوڑی کی پیٹھ پر چار کوس طے کرنے کے تھے۔ اب بھی میں جب کبھی اس پرندے کی آواز سن لیتا ہوں تو میری طبیعت بے چین ہو جاتی ہے۔"

مصنّف کے والد رسالدار میجر میرداد خان بڑی وجاہت اور دبدبے کے انسان تھے۔ انہیں

اسلام، مسلم قومیت اور اسی رعایت سے سرسید کی تحریک سے گہرا لگاؤ تھا اور ان کی زبردست خواہش تھی کہ ان کا بیٹا علی گڑھ میں تعلیم پائے۔ چنانچہ جب یونیورسٹی میں داخلے کا مرحلہ آیا تو انھوں نے اپنے ہونہار بیٹے کو ایک نوکر کے ساتھ علی گڑھ روانہ کیا۔ وہاں پہنچنے پر معلوم ہوا کہ یونیورسٹی کھلنے میں ابھی ایک ماہ باقی ہے اور والد نے وفورِ شوق میں انہیں کافی دن پہلے وہاں بھجوا دیا تھا۔ ہاسٹل بند ہونے کے باعث کھانے پینے اور رہائش کی دقتوں کے پیش نظر نوکر نے مشورہ دیا کہ یونیورسٹی کھلنے تک انہیں واپس چلے جانا چاہیئے۔ لیکن نوجوان ایوب خان کو یہ مشفقانہ مشورہ قبول کرنے میں تامل تھا۔ وجہ خود ان کی زبانی سنیئے :

"میں واپس جانا پسند کرتا لیکن اس بزرگ کا سامنا کرنے اور اسے اس بات کا قائل کرنے کی مجھ میں ہمت نہ تھی کہ میں علی گڑھ سے بھاگ نہیں آیا۔"

اکتوبر ۱۹۵۴ء کا ذکر ہے۔ غلام محمد گورنر جنرل تھے اور محمد علی بوگرہ وزیر اعظم۔ محمد علی بوگرہ کمانڈر اِن چیف جنرل محمد ایوب خان اور چند وزراء کے ساتھ امریکہ کی یاترا پر ہیں کہ اچانک گورنر جنرل کا پیغام ملتا ہے کہ فوراً واپس پہنچو۔ گورنر جنرل کا مزاج بگڑا ہوا معلوم ہوتا ہے اور وزیر اعظم اندیشہ ہائے دُور دراز میں کھو جاتے ہیں اور پریشانی کے عالم میں کمانڈر انچیف (مصنف) سے ضمانت چاہتے ہیں کہ واپسی پر انہیں گرفتار نہیں کر لیا جائے گا۔ اس موقع کی گفتگو ملاحظہ ہو :

وہ بار بار پوچھتے : "کیا تم یہ ضمانت دے سکتے ہو کہ میری واپسی پر مجھے گرفتار نہیں کیا جائے گا؟" میں ضمانت تو نہیں دے سکتا تھا لیکن میں نے انہیں یقین دلایا کہ ایسا واقعہ غالباً پیش نہیں آسکتا۔ پھر اُس نے کہا: "فرض کرو تم بھی گرفتار کر لئے جاؤ؟" میں نے جواب دیا "بڑا مزہ رہے گا۔ تمہیں عمدہ صحبت میسّر ہوگی"!

ان حضرات کی واپسی پر گورنر جنرل غلام محمد مصنّف کو تنہائی میں بلا کر اپنا 'منصوبہ' اُس کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ منصوبہ دو دستاویزوں پر مشتمل ہے۔ ایک میں درج ہے کہ "میں: گورنر جنرل" اس اس وجہ سے تمام اختیارات 'جنرل محمد ایوب خان' کے حوالے کرتا ہوں اور دوسری میں 'جنرل محمد ایوب خان' کی طرف سے اس پیشکش کو منظور کیا گیا ہے۔ صدر لکھتے ہیں :

جونہی میں نے کاغذ کے ان پرزوں پر نگاہ ڈالی میرے باطن کی ہر شے پکار اٹھی : 'نہیں !

ہرگز نہیں۔

قومی حالات کی ابتری سے بہ شدت متاثر ہونے کے باعث ۲ رمئی ۱۹۵۸ء سے ۲۵ ستمبر ۱۹۵۸ء تک مصنّف ڈائری کی صورت میں اپنے کچھ معمولات او ر تاثرات قلمبند کرتا رہا۔ اس ڈائری کے بعض حصے کتاب کے پانچویں باب میں درج ہیں۔ یکم جون کا اندراج یوں ہے :

کشمیر کے متعلق ایک کانفرنس میں جس کی صدارت وزیراعظم نُون نے کی، شریک ہوا۔ کانفرنس میں تین سابق وزرائے اعظم اور تھے۔ اگر یہ لوگ تھوڑی دیر اور انتظار کر لیتے تو دو سابق وزرائے اعظم کا مزید اضافہ ہو سکتا تھا۔

اور آخری ٹکڑا جو کسی توضیح کا محتاج نہیں :

اس وقت دنیا کے سامنے بھارت کے تین رُخ ہیں۔ ایک رُخ مغرب کی طرف ہے جس سے وہ چین کے خلاف لڑنے کا ارادہ ظاہر کر کے مغربی ہتھیاروں کی زیادہ سے زیادہ امداد حاصل کر رہا ہے دوسرا روس کی جانب ہے جہاں وہ عدم وابستگی کی پالیسی پر زور دیتا ہے اور تیسرا رُخ چین کی طرف ہے جس میں وہ غیر جانبدار سفارتوں کی مدد سے اپنا جھگڑا پُرامن طریق سے نمٹانے کی خفیہ کوششوں میں مصروف ہے۔

زیادہ مثالیں پیش کرنا یہاں ممکن نہیں۔ مجھے جو بات کہنی ہے یہ ہے کہ خارجہ پالیسی کی بحث ہو یا آئین سازی کا مسئلہ، کسی ذاتی واقعہ کا بیان ہو یا کسی فرد کے ذہن کا تجزیہ، مصنف اپنے خیال کو ایسی درستی، ایسی جامعیت صفت اختصار اور ایسی شگفتہ بیانی کے ساتھ پیش کرتا ہے کہ جہاں تک فنِ اظہار کا تعلق ہے، ایک خوش ذوق قاری کی طبیعت کا کوئی تقاضا تشنہ نہیں رہ جاتا۔

(۲)

اسلوب کے بعد مصنّف کی مردم شناسی اور افراد کے اندر دیکھ سکنے کی غیر معمولی صلاحیت کا ذکر کروں گا۔

یوں تو انسان فہمی ادب، فن، سیاست اور زندگی کے کس شعبے میں ایک بنیادی شرط نہیں، تاہم بے شمار لوگ بڑے بڑے منصبوں اور بڑی بڑی ناموریوں کے باوجود اس قابل نہیں ہوتے کہ اپنے ملنے والوں اپنے دوستوں اور اپنے حریفوں کے کردار اور ذہن کو ایک کھلی ہوئی کتاب کی طرح پڑھ سکیں اور پھر کمال صحت کے ساتھ اسے بیان کرنے پر بھی قادر ہوں۔ ہمارے ہاں یہ صلاحیت نسبتاً اور بھی کم ہے۔ شائد

یہی وجہ ہے کہ بہ حیثیتِ قوم ہم خود نوشت سوانح اور اعلیٰ درجے کے ڈرامے پیدا نہیں کر سکے۔ اس لئے کہ ڈرامے اور خود نوشت سوانح لکھنے کے لئے سب سے بڑھ کر ایک ایسی آنکھ کی ضرورت ہوتی ہے جو اپنے آس پاس کے جیتے جاگتے انسانوں کے باطن میں جھانک سکے اور ان کے ذہن کی ورکنگ (WORKING) کو ٹھیک ٹھیک دیکھ لے۔

انسان بینی اور انسان بیانی کی ہمارے ہاں جو نہایت مختصر روایات ہیں، ان میں سے ایک کا تعلق اُردو ادب سے اور دوسری کا قومی سیاست سے ہے۔ اُردو ادب میں یہ استعداد بالخصوص دو قلمکاروں کی بدولت پیدا ہوئی اور آگے بڑھی۔ میری مراد بابائے اُردو مولوی عبدالحق مرحوم اور پروفیسر رشید احمد صدیقی سے ہے۔ قومی سیاست میں اس روایت کا آغاز مولانا محمد علی جوہر[۱] سے ہوتا ہے۔ لیکن اس کی اعلیٰ اور قابلِ تقلید مثال ہمیں سر آغا خان مرحوم کی خود نوشت سوانح[۲] میں ملتا ہے۔ جس میں ایک دو نہیں درجنوں افراد کی شخصیتوں کا بڑا خوب صورت، بے لاگ اور حقیقت افروز تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ سر آغا خان مرحوم نے بالخصوص جس گہری نظر، دیانت اور قابلیت سے مسٹر گاندھی اور قائدِ اعظم محمد علی جناح کی شخصیتوں کے نقش ابھارے ہیں، وہ پڑھنے اور دیکھنے کی چیز ہے۔

جہاں تک میرے علم کا تعلق ہے آغا خان کے MEMOIRS کے بعد ہماری قومی سیاست کے میدان میں 'آقا نہیں، دوست'، پہلی کتاب ہے جس کے مصنف کی انسان بینی ہمیں متاثر کرتی ہے۔ صدر ایوب نے ہمعصروں کی شخصیتوں پر علیحدہ سے اور تفصیلاً اظہارِ خیال نہیں کیا۔ جیسا کہ آغا خان مرحوم[۳] نے کیا ہے۔ یہ کام نہ ان کے مزاج سے مطابقت رکھتا ہے اور نہ ان ذمہ داریوں کے ساتھ جو مملکت میں وہ اس وقت (اور گزشتہ پندرہ سولہ برس سے) سنبھالے ہوئے ہیں، ممکن تھا۔

۱۔ MY LIFE : A FRAGMENT

۲۔ MEMOIRS BY HIS HIGHNESS THE AGA KHAN.

۳۔ تفصیل کے ساتھ ہمعصروں کا جائزہ لینے کا رجحان، برصغیر میں، اولاً گاندھی اور پھر خاصے فنی شعور کے ساتھ پنڈت نہرو کے ہاں ملتا ہے۔

اس ضمن میں ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے مختلف مواقع و مسائل کی بحث کے دوران اپنے رفیقوں، اپنے حریفوں اور دوسرے ہمعصروں کا کم سے کم لفظوں میں کچھ اس طرح تذکرہ کیا ہے کہ ان کی شخصیتوں کے بنیادی خدوخال ہمارے سامنے آجاتے ہیں اور چند لفظوں سے تیار کیا ہوا یہ نقش ایسا جامع اور مکمل دکھائی دیتا ہے کہ بہت کم کے بارے میں مزید کچھ جاننے کی آرزو دل میں باقی رہتی ہے۔

جن لوگوں کی شخصیتوں کے نقش 'آقا نہیں دوست' میں ابھرتے ہیں، ان کی فہرست خاصی طویل ہے۔ تاہم جن حضرات کے بارے میں مصنّف کا اظہارِ خیال مجھے خصوصیت سے دلچسپ اور داد طلب معلوم ہوا، وہ یہ ہیں: مرحوم قائدِ اعظمؒ، مرحوم لیاقت علی خان، غلام محمد، اسکندر مرزا، چوہدری محمد علی، محمد علی بوگرہ، حسین شہید سہروردی، مولوی تمیز الدین، خواجہ ناظم الدّین، سید ابوالاعلیٰ مودودی، (سابق میجر جنرل) اکبر خان، پنڈت نہرو، (مقتول صدرِ امریکہ) کینیڈی، (امریکہ کے) جنرل بڈلے اور مصنّف کے گھرانے کی حد تک ان کے والدِ مرحوم رسالدار میجر میر داد خان اور بیگم ایوب خان۔

ذیل میں چند جانی پہچانی شخصیتوں کے متعلق کتاب کی متعلقہ سطور (ترجمہ) پیش کی جاتی ہیں:

قائدِ اعظمؒ | مسلمانوں کے مفاد کی نگہداشت میں قائدِ اعظم کے حسنِ تدبّر اور ان کی کامل بے غرضی اور لگن نے منتشر افراد کے ایک ہجوم کو ایک زبردست قومی حقیقت بنا دیا۔

لیاقت علی خان | میرے دل میں وزیرِ اعظم لیاقت علی خان کی قدر و منزلت بڑھتی گئی۔ وہ دل کے بہت بڑے دلیر اور مضبوط انسان تھے۔ کوئی بات ان کے سکونِ قلب کو زیر و زبر نہیں کر سکتی تھی۔

غلام محمد | غلام محمد حالات سے ہار ماننے والا انسان نہ تھا۔ اس میں اور جو بھی کمیاں تھیں جراءت کی اس میں کمی نہ تھی۔ وہ کسی بھی شخص سے لڑنے اور کسی بھی شخص کا مقابلہ کرنے کا حوصلہ رکھتا تھا۔ وہ قطعی بے خوف انسان تھا۔

اسکندر مرزا | وہ سازش کی فضا میں کام کرتا اور پھولتا پھلتا تھا۔

چوہدری محمد علی | چوہدری محمد علی نے ایک آئین تیار کر ہی ڈالا جسے ۲۳ مارچ ۱۹۵۶ء میں نافذ کیا گیا۔ یہ یاس و ناامیدی کی ایک دستاویز تھی۔ وزیرِ اعظم (چوہدری محمد علی) کو آئین کے مصنّف کی حیثیت سے تاریخ میں باقی رہنے کی ایسی بے تابی تھی کہ وہ ہر قسم کے نقطۂ خیال سے مفاہمت پر آمادہ تھے!

— — — —(۱۹۶۲ء میں آئین نافذ ہونے پر) چوہدری محمد علی اس کے سخت ترین نکتہ چینوں میں سے تھے۔ انہیں محسوس ہوا جیسے وہ بقائے دوام سے محروم ہو گئے ہیں۔

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی

کچھ قوم پرست (نیشنلسٹ) علماء نے ہندوستان میں رہنے کا فیصلہ کیا۔ باقی (ہمارا) ہاتھ بٹانے کے لئے جھٹ پاکستان پہنچ گئے۔ اگر وہ مسلمانوں کو پاکستان سے بچانے میں کامیاب نہیں ہوئے تھے تو اب انہیں پاکستان کو مسلمانوں سے بچانے کی فکر ضرور کرنا چاہیئے تھی۔ ہجرت کرکے آنے والوں میں ایک مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، امیر جماعت اسلامی بھی تھے جنہوں نے پاکستان کی شدید مخالفت کی تھی — — — — — ان واجب الاحترام بزرگ نے پاکستان پہنچ کر جو کچھ دیکھا، اس سے ان کی دہشت زدگی کی کچھ انتہا نہ رہی۔ ملک نامسلم تھا۔ حکومت نامسلم تھی۔ لوگ نامسلم تھے۔ کوئی سچا مسلمان بھلا کسی ایسی حکومت کی وفاداری کا کیسے دم بھر سکتا تھا! سو انھوں نے لوگوں کو ان کی محرومیوں، کوتاہیوں اور نازیبا کاریوں کا احساس دلانے کا بیڑا اٹھایا!

کینیڈی

صدر کینیڈی نے مجھ سے اتفاق کیا کہ کشمیر کے مسئلے کا حل بے حد ضروری ہے۔ لیکن ان کا خیال تھا کہ اس معاملے میں کوہ براہ راست اور مؤثر اقدام ان کے بس میں نہیں۔ مجھے وہ بے حد مصروف اور تنہا انسان دکھائی دیتے — — — — میں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ حالات کا ان پر شدید دباؤ تھا اور وہ کسی سے اپنے دل کی بات نہیں کہہ سکتے تھے۔

بیگم ایوّب خان

مشکل کے وقت اس نے ہمیشہ بڑی جراءت مندی اور تحمل کا ثبوت دیا ہے اور اس بات کا خیال رکھا ہے کہ کوئی امر میرے لئے وجۂ پریشانی نہ ہو۔ میرا احساس ہے کہ ایک ایسی دانا اور دُور اندیش رفیقۂ حیات کے بغیر میں زندگی میں ہرگز وہ کچھ نہ کرسکتا تھا جو میں نے کیا ہے۔

ان مثالوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ مصنّف انسانوں کو پرکھنے اور پہچاننے کی کیسی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔

(۳)

کتاب کی سطر سطر سے مترشح ہوتا ہے کہ مصنّف اعتماد کے ساتھ سوچنے والا اور اپنی سوچی سمجھی ہوئی بات پر نہایت یقین اور پختگی کے ساتھ عمل کرنے والا انسان ہے۔

صدر ایوب کی سوچ کا اگر آپ تجزیہ کریں تو حقیقت پسندی (REALISM)، اعتدال (MODEATION) اور عدم ابہام (CLARITY) اس کے اہم اجزاء ملیں گے۔

لیکن اس بارے میں مزید کچھ کہنے سے پہلے میں اس امر کو پورے زور کے ساتھ بیان کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارے ہاں ادب، ثقافت، تعلیم، سیاست غرض معاشرے کے ہر اہم شعبے کے بارے میں سوچنے کا فرض ادا کرنے والے اکثر و بیشتر حضرات مثالیت (IDEALISM) ، انتہا پسندی (EXTREMISM) اور جذباتیت (EMOTIONALISM) کے ساتھ سوچنے کے عادی ہیں۔ اس بات کو میں دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتا ہوں کہ ہمارے ہاں سوچنے کا عمل اپنی کوئی شعوری اور معقول (RATIONAL) نہج نہیں رکھتا۔ اس صورت حال کا ایک باعث یہ بھی ہے کہ قومی میدان میں جن شخصیتوں — سرسید، علامہ اقبال اور قائدِ اعظم ؒ نے ہماری رہنمائی کی، ہم ان کے کارناموں اور افکار کا تو تھوڑا بہت ذکر کر لیتے ہیں لیکن ان کے کارنامے اور ان کے افکار جن اصولوں اور ضابطوں کی بدولت ظہور میں آئے اور فکر و تنظیم کی جو تکنیک انھوں نے برسوں کی جانکاہی کے بعد اپنے لئے اختیار کی، ہم اس کا تجزیہ نہیں کر پاتے اور میرے نزدیک یہی سبب ہے کہ ہم فکر کی اُس عظیم روایت کو آگے بڑھانے میں ناکام رہے ہیں جو ان تین عظیم رہنماؤں نے ہمیں بخشی ہے۔

سچ پوچھئے تو "آقا نہیں، دوست" کا مصنف اپنی سوچ کے انداز اور اپنے عمل کے اسلوب میں ہمارے ماضیٔ قریب کے ان تین عظیم رہنماؤں کے بہت قریب ہے۔

آئیے! ہم اس بات کی وضاحت کے لئے ایک نہایت اہم موضوع "اسلام" کو لیتے ہیں۔ دین کی طرف سرسید، اقبال اور قائدِ اعظم کا جو رویّہ تھا، اسے مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

(۱) اسلام کی سچائی اور حقانیت پر غیر متزلزل یقین۔
(۲) اسلام کے اصولوں کو قوم کی زندگی میں جاری و ساری کرنے کے نصب العین سے شیفتگی۔
(۳) اسلام کی روح اور اس کے مبادی کو نئے حالات میں پھر سے سمجھنے سمجھانے کی ضرورت کا شدید احساس۔
(۴) دین کے نام پر فرسودہ اور زندگی کی راہ میں حائل رسوم و تصوّرات کی نشاندہی اور استیصال۔
(۵) غیر مسلم دنیا کی طرف سوجھ بوجھ اور صحت مندلین دین کے دروازے کھلے رکھنا۔ اس کی برائیوں سے بچنا اور اس کی اچھائیوں کو بہ نظرِ استحسان دیکھنا اور ان سے استفادہ کرنے میں مضائقہ نہ سمجھنا۔

میرے اس بیان کی تصدیق کے لئے آپ سرسید کے مقالات اور تفسیر قرآن، علامہ اقبال کے سیاسی خطبے اور ان کی تشکیل الٰہیاتِ جدید، اور قائد اعظم کی تقریریں اور بیانات (جو کتابی صورت میں اب دستیاب ہیں) ایک نظر دیکھئے تو آپ کو اندازہ ہو گا کہ آخری تجزیے میں ان تینوں رہنماؤں کا دین کے بارے میں ٹھیک ٹھیک یہی نقطۂ نظر تھا۔ اور یہی نقطۂ نظر ان کی تمام جدوجہد اور تگ ودو کے پیچھے ان کے لئے قوت اور کامیابی کا سرچشمہ رہا ہے۔ یہاں اتنی سی وضاحت شائد ضروری ہے کہ قائد اعظمؒ دینی امور میں تفصیلاً وہ عبور نہ رکھتے تھے جو عالم دین ہونے کے باعث سرسیدؒ اور مفکرِ اسلام ہونے کے باعث علامہ اقبالؒ کو حاصل تھی لیکن عملاً قائد اعظم کا رول اور فہم سرسیدؒ اور علامہ اقبال کے ہم پلّہ اور متوازی تھا۔

میں یہ بات پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ صدر ایوب کا فہم (UNDERSADING) اور اندازِ نظر دین کے بارے میں اپنے ان عظیم پیشرؤں سے کچھ بھی مختلف نہیں ہے۔

اس کا ثبوت وہ دلچسپ اور خیال افروز بحث ہے جو کتاب کے صفحہ ۱۹۵ اور ۲۰۴ کے درمیان پھیلی ہوئی ہے اور جسے میں کتاب کا ایک نہایت اہم اور توجہ طلب حصہ خیال کرتا ہوں۔ ان صفحات میں مصنف نے اسلامی نظریۂ حیات، اسلام کے مطابق ترتیبِ آئین اور علماء کا کردار جیسے بنیادی سوالات پر جن افکار کا اظہار کیا ہے وہ اس قابل ہیں کہ اسلام کے مستقبل اور پاکستان کی تعمیر میں دلچسپی رکھنے والا ہر فرد اسے غور سے پڑھے اور اس میں بیان کی جانے والی صداقتوں کو جہاں تک ممکن ہو اپنے دل میں جگہ دے۔

یہاں میں دو باتوں کا مختصراً ذکر کروں گا۔ صدر ایوب نے ایک سوال یہ اٹھایا ہے کہ اگر ترتیب آئین اور قانون سازی کا کام اسلام کے مطابق انجام دینا ہو تو یہ فیصلہ کرنا کس کا حق ہو گا کہ کوئی خاص قانون، دفعہ یا ضابطہ قرآن اور سنت کے مطابق ہے یا نہیں ہے۔

واضح دلائل کے ساتھ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ یہ حق کسی مخصوص گروہ یا طبقہ کا نہیں ہو سکتا، خواہ وہ طبقہ علماء ہی کا کیوں نہ ہو۔ یہ حق ناقابل انتقال طور پر صرف (مسلمان) عوام کا ہے جسے وہ اپنے منتخب نمائندوں کے ذریعے استعمال کر سکتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے شہرۂ آفاق خطبوں میں اس سوال کا بھی جواب قریب قریب اسی طرز استدلال کے ساتھ دیا ہے[1]

---

[1] RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM BY SIR MOHAMMAD IQBAL, LAHORE, 1930, PAGE: 210-211

ایک اور سوال یہ ہے کہ اسلام کی خاطر اور اسلام کے نام پر پاکستان حاصل کرنے کے بعد ہم اس امر میں کیوں ناکام ہو گئے کہ اپنی زندگیوں کو بھی اسلام کے اصولوں پر چلا سکتے؟ مصنف کے پاس اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ ہم اسلام کے مفہوم اور نظریۂ حیات کو عام فہم زبان میں متعین کرنے کے قابل نہیں ہوئے پہلی نظر میں ممکن ہے یہ جواب کافی نظر نہ آئے اور اس کے اور اسباب تحقیق کرنے کی کرید ہم میں پیدا ہو مثلاً مغربی تہذیب کے اثرات، نئے تعلیم یافتہ طبقے کی اسلام سے دوری یا مغائرت، معاشرے کے اخلاقی نظام کا خلل آپ اس قسم کے اسباب کی نشاندہی کرتے جائیے لیکن آخر کار آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ خود یہ تمام اسباب بھی زیادہ تر ہماری اس ناکامی کی پیداوار ہیں کہ ہم اسلام کے مفہوم کو آج کے مسلمان کے لئے سیدھے سادے لفظوں میں متعین اور بیان نہیں کر سکے ہیں۔

انہی صفحات میں صدر ایوب نے جدید تعلیم یافتہ ذہن اور راسخ العقیدہ علماء کے ذہن کے باہمی اشتراک اور آویزش کا قدرے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ بلاشبہ یہ آویزش پاکستان اور عالم اسلام کی موجودہ ذہنی فضا کا ایک بڑا المیہ ہے اور اگرچہ اس تصادم کے پیچھے ایک لمبی تاریخ ہے اور اس کی جڑیں گزشتہ دو سو سال کے حالات میں خاصی گہری گڑی ہیں، تاہم جیسے خود صدر ایوب نے بین السطور اشارہ کیا ہے اس آویزش کو دور کیا جا سکتا ہے۔ کم از کم اس کی شدت میں کمی ضرور واقع ہو سکتی ہے بشرطیکہ علماء کا طبقہ تشدد اور سوءِ ظن سے کام لینے کی اپنی حکمتِ عملی پر نظرِ ثانی کے لئے آمادہ ہو جائے۔

(۴)

اوپر میں نے صدر ایوب کے اندازِ فکر کی تین خصوصیات کا ذکر کیا تھا۔ یوں تو یہ خصوصیات ان کے فکر و عمل کے ہر گوشے میں دیکھی جا سکتی ہیں لیکن زرعی اصلاحات، سندھ طاس کے سمجھوتے اور پاکستان کی خارجہ پالیسی کی تشکیل میں یہ خصوصیات خاص طور سے نمایاں ہیں اور شاید ان لوگوں کو بھی دکھائی دے سکتی ہیں جن کی بینائی نارمل سے کچھ کم ہو۔

میں جانتا ہوں ملک کا ایک طاقتور طبقہ جہاں زرعی اصلاحات سے ناخوش تھا وہاں ایک اور طبقہ اس سے غیر مطمئن بھی تھا۔ دوسرے لفظوں میں کچھ لوگ اس قسم کے ہر اقدام کے مخالف تھے اور کچھ لوگ اس راہ میں تیزی سے آگے بڑھنے کے آرزومند۔ یہ موقع نہیں کہ میں ان طبقوں کے محاسن و معائب کا جائزہ لوں۔ میں یہاں فقط یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جہاں تک صدر ایوب کا تعلق ہے، اگر دیانتداری سے دیکھا

جائے تو ان کی جاری کردہ اصلاحات ہمارے حالات اور تقاضوں کے درمیان حقیقت پسندی، اعتدال اور صاف نظری کی ایک عمدہ مثال ہے اور صحیح سمت میں پہلا جرأت مندانہ قدم۔ آئندہ چل کر ان اصلاحات کی سمت میں مزید قدم اٹھائے جائیں گے لیکن اس سے ان اصلاحات کی تاریخی اہمیت اور قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں پڑنا چاہیئے اور نہ ان دلائل کے وزن میں جن کو مصنف نے کتاب کے صفحہ ۸۸ سے ۹۳ تک اس مسئلے کی بحث میں پیش کیا ہے۔ اس راہ میں آگے بڑھنے کی ہر کوشش سے پہلے ہمیں ان دلائل کا سامنا کرنا ہوگا۔

خارجہ پالیسی کی تشکیل اور اس کا بیان یکدم ایک شاہکار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے پیچھے جو حکمت، جو حقیقت پسندی، جو حدود شناسی اور جو حزم و احتیاط کارفرما ہے، وہ صدر ایوب کے تدبّر اور بصیرت کا ایک ناقابلِ انکار ثبوت ہے۔ آپ ستّر صفحوں پر پھیلی ہوئی اس دلچسپ اور سحر آفریں بحث کا کوئی حصّہ اٹھا کر دیکھیئے آپ کو اندازہ ہوگا کہ صدر ایوب ٹھوس حقائق سے سروکار رکھتے ہیں، ان کے مقاصد قطعی واضح اور روشن ہیں اور ان کا طریق کار اعتماد اور اعتدال کے اعلیٰ انسانی اوصاف کا حامل ہے۔ وہ ملکوں کے باہمی معاملات کی عمارت فریبِ استحصال اور ظلم کی بجائے انصاف، مساوات اور دیانت کی بنیادوں پر اٹھانے کی ایک نہایت اعلیٰ مثال قائم کر رہے ہیں۔ ایک چھوٹے ملک کے لئے (جیسا کہ پاکستان ہے) آج کی الجھی ہوئی اور دست و گریبان دنیا میں ڈپلومیسی کے نازک میدان میں ان قدروں کے ساتھ قدم رکھنا اور کامیابی حاصل کرنا صرف ہمارے لئے ہی نہیں ساری ترقی پذیر دنیا اور پورے عالمِ انسانی کے لئے فخر کی بات ہے۔

اس حصۂ مضمون کو ختم کرنے سے پہلے میں ایک اور امر کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں۔ خارجہ پالیسی کے دو ابواب میں صدر ایوب نے جو باتیں بھارت، امریکہ، چین اور روس کی نسبت سے کہی ہیں، وہ تو اہم ہیں ہی اور غالباً ہر قاری کی نظر ان پر پڑے گی اور وہ جس توجہ کی مستحق ہیں، وہ توجہ انہیں ضرور ملے گی لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ مصنف نے پاکستان کے حوالے سے اور اس کے بغیر جو باتیں افغانستان، عرب ممالک اور افریشیا (تیسری دنیا) کے متعلق کہی ہیں، وہ بھی اتنی ہی اہم اور غور طلب ہیں۔ میرے نزدیک یہ دونوں مباحث آج کے سیاسی فکر بالخصوص سیاسی مراسم کے فکر (DIPLOMATIC THOUGHT) میں برابر کے قابل قدر اضافے (WORTHY CONTRIBUTIONS) ہیں۔

۵

میری دانست میں ہمارے جدید سیاسی فکر کی تاریخ کا آغاز سر سیّد کی بالغ نظر تحریر "اسبابِ بغاوتِ ہند"

سے ہوتا ہے۔ یہ ۱۸۵۸ء کی بات ہے۔ ۱۸۸۷ء اور ۱۸۸۸ء میں ہمارے اس عظیم رہنما نے اپنے دو بے مثال اور نتائج کے اعتبار سے نہایت دُور رس لیکچروں کا اس میں اضافہ کیا جن کا لبِّ لباب یہ تھا کہ مسلمانوں کو ہندو کانگریس میں شرکت سے باز رہنا چاہیئے کیونکہ انگریزوں کے پارلیمانی جمہوری نظام کو اگر ہندوستان میں رائج کر دیا گیا (جو کانگریس کا صاف طور سے مقصودِ نگاہ نظر آ رہا تھا) تو اس سے مسلمان سخت خسارے میں رہیں گے اور ان کا علیحدہ قومی وجود خطرے میں پڑ جائے گا۔ ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ قائم کی گئی اور ڈھاکے میں جو خطبۂ صدارت اس موقع پر نواب وقار الملک نے پڑھا، وہ ہمارے سیاسی سفر کی اگلی منزل کی نشاندہی کرتا ہے۔ صدرِ جلسہ نے اور باتوں کے علاوہ صاف گوئی سے کام لیتے ہوئے کہا تھا: "مسلمان ہندوستان میں اپنی دوسری ہمسایہ قوموں سے ایک خمس کے قریب ہیں اور اس لئے یہ ایک بہت صاف مضمون ہے کہ اگر خدانخواستہ کسی وقت برٹش حکومت ہندوستان میں قائم نہ رہے تو اس وقت وہی قوم ملک پر حکمران ہوگی جو تعداد میں ہم سے چار حصّہ زیادہ ہے۔ اور اب صاحبو! ہر ایک شخص کو چاہیئے کہ اپنے دل میں اس بات پر غور کرے کہ اس وقت ہماری حالت کیا ہو جاوے گی۔ اس وقت ہماری حالت یہ ہوگی کہ ہماری جان، ہمارا مال، ہماری آبرو اور ہمارا مذہب خطرہ میں ہوگا ..... وائے اس وقت پر جبکہ ہم کو اُن لوگوں کا محکوم ہو کر رہنا پڑے جو اورنگ زیب کا بدلا صدہا برس بعد آج ہم سے لینا چاہتے ہوں۔" ۱۹۱۰ء میں علاّمہ اقبال نے علی گڑھ کالج کے اسٹریچی ہال میں جو تقریر "ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے عنوان سے کی، اس راہ میں ایک اور سنگِ میل ثابت ہوئی۔ اس میں علاّمہ اقبال نے قومیت کے مغربی تصوّر کے مقابلے میں اسلامی قومیت کی توضیح و تعریف کر کے گویا سرسیّد کے دو قومی نظریے کے لئے جو ایک سیدھی سادی معاشرتی حقیقت تھی، جدید علمی، سیاسی اور فلسفیانہ بنیادیں مہیا کیں۔ علاّمہ اقبال کے ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۲ء کے صدارتی خطبے ہمارے سیاسی فکر کے ارتقا کی اگلی کڑیاں ہیں جن میں سے ایک میں انھوں نے "تقسیم ہند" کا تخیل پیش کیا تھا اور دوسرے میں اسلامی قومیت اور اسلام کے سیاسی موقف کی مزید وضاحت تھی۔ اس کے بعد کی تاریخ ہمارے آنکھوں دیکھے واقعات ہیں جس میں قائدِ اعظم کی تقریریں، بیانات، خطوط اور خطبے ہمارا وقیع ترین سرمایۂ فکر ہیں۔

سرسیّد کے ۱۸۵۸ء کے رسالے اور ۱۸۸۷ء کے لیکچر سے لے کر قائدِ اعظم کے ۱۹۴۷ء کے خطبۂ صدارت تک جو چیز ہمارے سیاسی فکر میں سب سے نمایاں ہے وہ ہے مسلم قومیت کا شعور جو ہمیں ہمارے عقائد، تصوّرات اور نظریۂ حیات کی بنا پر ہمیں ہندوؤں (اور دنیا بھر کی دوسری غیر انبیائی قومیتوں سے

الگ اور منفرد قوم کا درجہ دیتی ہے۔

سرسیّد سے لے کر قائداعظم تک ہماری نوّے سال کی سیاسی جد وجہد کا محور دراصل یہی شعور تھا۔ اس شعور نے اوّل سیاسی بیداری، پھر سیاسی تنظیم اور اس کے بعد سیاسی جد وجہد اور جنگ آزادی کی صورت اختیار کی۔ ان تمام مرحلوں میں اسلام اور مسلم قومیّت ہمارے یقین، ہمارے اتحاد اور ہماری قوت کا سرچشمہ رہی

گزشتہ بیس برس میں کہ ہماری آزاد مملکت کی عمر ہے، بے شمار عوامل اور عناصر نے زمانۂ ماسبق کی طرح مسلم قومیت کے شعور کو دھندلانے اور اس کے دھارے کو روکنے کی کوششیں کی ہیں۔ اس 'جہاد' میں سیاسی 'رہنما' بھی شامل ہیں اور 'دانشور' بھی۔ 'غیر' بھی اور 'اپنے' بھی۔ بعضوں نے حضرت قائداعظم کی ایک تقریر کی آڑ لی۔ اور بعضوں نے 'جدید سیاسی فکر' کو اپنے استدلال کی بنیاد بنایا۔ کچھ کو 'تاریخ' کی محبّت بے چین کیے ہوئے ہے۔ اور کچھ کو 'جغرافیے' کی الفت۔ اس عرصے میں متعدد مضامین نظم ونثر ایسے شائع ہوئے ہیں جن میں یہ خیال (خاصی دردمندی کے ساتھ) پیش کیا گیا ہے کہ اب جبکہ آزادی حاصل ہوگئی اور ملک بن گیا، ہمیں اپنے تصوّر قومیّت پر نظرِ ثانی کرکے اسے زیادہ معقول، 'ذوقِ زمانہ' کے مطابق اور دنیا کے لئے زیادہ 'قابل قبول' بنالینا چاہیئے۔

صدر ایوّب کے اندازِ فکر اور 'آقا نہیں دوست' کی ایک بڑی اہمیت میری نظر میں یہ ہے کہ اس سے مسلم قومیت کے شعور کی لَو بڑھتی اور پھیلتی اور تیز ہوتی ہے۔

دراصل صدر ایوّب نرے سپاہی، نرے منتظم یا نرے لیڈر نہیں۔ زیر تبصرہ کتاب کے علاوہ ان کی متعدد تقریروں اور خطبوں سے یہ بات قطعی واضح ہے کہ ان کا سیاسی فہم اور ان کی انتظامی بصیرت ایک گہرے تاریخی شعور کی حامل ہے۔ ایسا نہیں کہ رفتارِ زمانہ پر کڑی نظر رکھنے والا یہ شخص قومیت کے جدید تصوّرات اور وقت کے سیاسی 'تقاضوں' سے ناواقف ہے۔ مسلم قومیّت کے بارے میں اس کا غیر مفاہمانہ اور دلیرانہ موقف اس کے اس یقین کی پیداوار ہے کہ جس طرح ماضی اور ماضی قریب میں یہ شعور ہماری قوت اور اتحاد کا باعث تھا، مستقبل میں بھی یہی شعور ہماری قوت اور اتحاد کی ضمانت ہو سکتا ہے اور یہ کہ ہمارے نظریۂ حیات میں اتنی صداقت، اتنی توانائی اور اتنی افادیت موجود ہے کہ وہ دنیا کے کسی بھی نظریۂ حیات کی صداقت، توانائی اور افادیت کا حریف ہوسکے۔ صدر ایوب میں اسلام اور اسلامی قومیّت کے لئے بالکل کوئی احساس کمتری نہیں ہے۔

'مضبوط مرکز' کا فلسفہ بھی تاریخی شعور کی اس پختگی سے پیدا ہوا ہے۔ دوسرے ملکوں اور

قوموں کی تاریخ بھی اس کی نفی نہیں کرے گی لیکن مسلمانوں کی تاریخ کا تو ایک ایک ورق اس امر کی زندہ شہادت ہے کہ مرکز کی مضبوطی ہماری قوت اور ترقی اور مرکز کا ضعف ہمارے تنزّل اور تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوا ہے۔ دُور جانے کی ضرورت نہیں۔ بابر سے اورنگ زیب اور اورنگ زیب کے جانشینوں سے انگریزوں کے ہاتھوں اپنی غلامی کی تاریخ پر کوئی نصابی کتاب ہی اٹھا کر دیکھ لیجئے تو یہ حقیقت آئینہ ہو جائے گی کہ مرکز کی مضبوطی میں کیا کیا برکتیں اور سعادتیں تھیں اور مرکز کی کمزوری سے کیا حشر برپا ہوئے۔

میں جب ۱۸۵۸ء سے ۱۹۵۸ء کی اپنی تاریخ اور اپنے سیاسی فکر پر نظر ڈالتا ہوں تو مجھے سرسیّد، اقبال، قائدِ اعظم اور محمد ایوّب خان ایک صف میں کھڑے دکھائی دیتے ہیں۔ جس فکر و مقصد کے بیج سرسیّد نے ۱۸۵۸ء میں بوئے تھے اور جسے چند سال بعد انھوں نے مسلمانوں کو ہندوؤں سے الگ اور خبردار رہنے سے تعبیر کیا تھا اور جسے درمیان میں اقبالؒ نے اسلامی قومیّت اور تقسیم ہند اور پھر قائدِ اعظمؒ نے تحریکِ پاکستان اور قیامِ پاکستان کی صورت عطا کی، آج وہ اپنے ٹھیک ٹھیک منطقی ربط و ارتقا میں صرف مسلم قومیّت اور مضبوط مرکز کے نصب العین ہی میں بیان کیا جا سکتا ہے[1]

لیکن اس ضمن میں میں ایک بات اور کہنی چاہتا ہوں۔ مسلم قومیّت کی تحریک میں مسلمانوں کے معاشی مفاد کو ابتدا ہی سے ملحوظ رکھا گیا تھا لیکن وہ زمانہ ایسا تھا کہ قوم کے مجموعی مفاد ہی کی بات کی جا سکتی تھی۔ قوم کے مختلف طبقوں میں امتیاز کرنا یا علیحدہ سے ہر طبقہ کے معاشی مفاد کا سوال اٹھانا مصلحت کے خلاف تھا۔ صرف علاّمہ اقبالؒ نے اپنے آخری سالوں میں اور وہ بھی قائدِ اعظمؒ کے نام پرائیویٹ خطوں میں اس امر کا احساس دلایا تھا کہ مسلم لیگ کو غریب مسلمانوں کی معاشی بدحالی کا بھی کوئی علاج سوچنا ہوگا۔[2] اور پاکستان بن جانے کے بعد قائدِ اعظمؒ اس پوزیشن میں تھے کہ اپنی آزاد مملکت کے سوچنے اور انتظام کرنے والوں

---

[1] "بھارتی قومیت ہندوازم اور پاکستانی قومیت اسلام پر مبنی ہے۔ یہ دونوں فلسفے بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں"۔ (آقا نہیں دوست، صفحہ ۱۲۸) — " اگر کوئی مخالف جماعت پاکستان میں مسلم قومیّت اور مضبوط مرکز کے لئے کام کرے، تو اسے میری حمایت حاصل ہوگی"۔ (ایضاً صفحہ ۲۲۲)

[2] اقبال کے خطوط جناح کے نام، مطبوعہ لاہور، محمد اشرف۔

کی توجہ اس امر کی طرف مبذول کرانے ۔[1]

اب بھی ہم چاروں طرف جن عناصر سے گھرے ہوئے ہیں اور صنعتی اور زرعی پیداوار کے جن مراحل سے گزر رہے ہیں ان کا تقاضا ہے کہ طبقاتی امتیاز اور سوال کو کھڑا نہ کیا جائے لیکن دولت جس رفتار سے چند ہاتھوں میں مرکوز ہو رہی ہے، اس کی روک تھام اور مفلوک الحال اکثریت کے معاشی مفاد کا خصوصی تحفظ، میرا خیال ہے اب وقت کا ایک نہایت اہم تقاضا ہے ۔ اور پیشتر اس کے کہ طبقاتی امتیاز کو جائز یا ناجائز طریقوں سے استعمال کرنے والے ہماری مشکلات کو بڑھانے اور ہماری بصیرت کو دھندلانے کا باعث ہوں، دولت کی اس شدید ناہمواری کے سوال کو ہمیں خود اپنے ہاتھوں میں لینا چاہیئے اور مسلم قومیت اور مضبوط مرکز کے ساتھ معاشی انصاف کے تیسرے جزو کو غیر مبہم طور سے اپنے قومی نصب العین میں شامل کر کے اپنے فلسفے کو زیادہ جامع اور سرسیّد، اقبال اور قائداعظم کی روحِ مقاصد سے قطعی ہم آہنگ کر لینا چاہیئے۔

صدر ایوبؔ نے ہمارے تیسرے پنجسالہ منصوبے کے خاکے کے لئے جو پیشِ لفظ رقم کیا ہے اس میں انھوں نے اسلامی سوشلزم کے حصول و قیام کو اپنی تمام ترتیباتی اور معاشی منصوبہ بندیوں کا مقصود قرار دیا ہے۔ اور اپنی فطری اعتدال پسندی کی بنا پر اس پیشِ لفظ میں یہ بھی لکھا ہے کہ ہم نے ذرائع دولت کو قومی تحویل میں لینے کا کوئی بڑا تجربہ نہیں کیا، سوشلزم کے جذباتی نعرے نہیں لگائے اور نجی شعبے میں چنداں مداخلت نہیں کی۔ دونوں طرف کی ان سرحدوں کی نشاندہی سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس ملک میں اسلام کے اصولوں پر معاشی انصاف کا قیام اگر زیادہ نہیں تو کم از کم اتنا مشکل ضرور ثابت ہونے والا ہے جتنا کہ اس زمانے میں اسلامی آئین' کی ترتیب و تدوین کا کام ۔ اب اگر چودہ پندرہ برس کی تگ و دو، کشمکش اور سوچ بچار کے بعد ہم ایک قابلِ عمل آئین تیار کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم اگر اسلامی سوشلزم کے مسئلے کو سنجیدگی کے ساتھ اپنے ہاتھ میں لیں تو آئندہ پندرہ بیس برس کی مدت میں ایک 'قابلِ عمل' حل اس کا تلاش نہ کر لیں۔ میں نام اور نعرے پر مُصر نہیں ہوں۔ آپ اسے 'اسلامی سوشلزم' کہیں یا اسلام کا معاشی عدل یا محض معاشی انصاف یا پھر پاکستانی نظامِ معاش، آپ جس نام سے چاہیں اسے پکاریں لیکن اس سوال کو مسلم قومیت اور مضبوط مرکز کے بعد لیکن ان کے ساتھ آپ ضرور رکھیں۔ ورنہ مجھے اندیشہ ہے کہ

---

[1] قائداعظم کی آخری سال کی بعض تقریریں' بالخصوص سٹیٹ بنک آف پاکستان کے افتتاح کے موقع کی تقریر

ابلیس اپنی چال میں کہیں کامیاب نہ ہو جائے اور ہمارے 'فاقہ کش' کے بدن میں 'روحِ محمدؐ' باقی نہ رہے۔

(۶)

اور آخر میں کتاب کی مجموعی اہمیت و افادیت کے متعلق میں کہوں گا کہ اوّل' ملک کے نوجوانوں اور مسائل میں دلچسپی رکھنے والوں کے لئے ایک نہایت عمدہ دستاویز مہیا ہو گئی ہے جس سے وہ اپنے ماضیِ قریب اور حال کے مسائل کو ایک علمی زاویے سے دیکھنے کے قابل ہوں گے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ملک کا ہر سوچنے والا ضرور اس زاویۂ نگاہ کو اپنائے۔ لیکن میں یہ ضروری کہوں گا اور اس واقعہ کو نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہوں کہ ایک قومی زاویۂ نگاہ غیر مبہم انداز میں ہمارے سامنے رکھ دیا گیا ہے جو سنجیدگی کے ساتھ سوچنے والوں کے لئے نقطۂ آغاز اور تحریک کا کام دے سکتا ہے

دوم، اس صدی کے تیسرے اور چوتھے عشرے میں اقبال کی تحریروں اور تقریروں اور تحریکِ پاکستان کے زمانے میں قائدِ اعظم کے خطبوں اور بیانوں کے بعد کے تقریباً انیس بیس برس کے عرصے میں اس کتاب کے ذریعے پہلی بار پاکستان کا موقف (بالخصوص بھارت کے مقابلے میں) پاکستان کا نقطۂ نظر اور پاکستان کے مقاصد دنیا بھر کے سامنے اس قدر زور' اعتماد اور حسنِ استدلال کے ساتھ پیش کئے گئے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ یہ کتاب ستمبر ۶۵ء کی جنگ کے بعد پاکستان کے لئے عزت اور عالمی ہمدردیاں جیتنے کا دوسرا بڑا ذریعہ ثابت ہو گی۔

اور سوم اس کتاب سے ایک قابل، خود اعتماد، بڑے حقیقت پسند انداز میں سوچنے والے اور بڑی اعتدال پسندی کے ساتھ عمل پیرا ہونے والے ایک عظیم پاکستانی کا قلب و ذہن منکشف ہوتا ہے۔ یہ انکشاف قومی اور سیاسی اہمیت بھی رکھتا ہے اور علمی و ادبی قدر و قیمت بھی۔

فلسفہ، علم اور قرآن

پیرایمان کی کہانی

الشیخ ندیم الجسر

اس کے بعد دیموقریطس[1] آیا جس کی طرف ذری مذہب کو منسوب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہتا ہے، عالم کون ذرات (ATOMS) کی غیر متناہی تعداد سے بنتا ہے۔ یہ ذرات ایک دوسرے کے متشابہ، ہم جنس، ازلی، ابدی اور خلا میں متحرک یا اذات ہوتے ہیں۔ ان کی حرکت اور اختلاط سے ہی اشیا اور تمام عالم بنا ہے۔ اشیاء کی صفات کا اختلاف ان ذرات کے باہم ملنے، ترکیب پانے، ان کے جسمانی اوضاع اور ان کی طرف دیکھنے والوں کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ ان ذرات کے ابدی اور ازلی ہونے پر اس کی دلیل یہ ہے کہ وجود لاوجود سے پیدا نہیں ہوتا جس طرح وجود لاوجود نہیں ہوتا۔ اور اگر ان کا وجود خلا میں نہ ہو تو ان کے لیے حرکت کرنا ناممکن ہو جائے۔ اسی لیے تو وہ یہاں تک کہہ گیا کہ موجودات کے اندر تین ازلی حقائق ہیں۔ یعنی ذرات۔ فراغ (خلا) اور حرکت۔

حیران :۔ ذرات سے عالم مادی کے پیدا ہونے میں کوئی بعید از عقل بات نہیں پائی جاتی لیکن ان ذرات کو کس نے پیدا کیا اور کس نے ان کو متحرک بنایا؟

شیخ :۔ تمہارے سوالوں کا جواب دیموقریطس کے لیے مقدر نہ تھا بلکہ وہ کسی اور کے لیے مقدر تھا لیکن وہ سلامتی فکر سے خالی ہو گیا جب اس نے یہ خیال کیا کہ ذرات کی حرکت ایک ایسی اندھی ضرورت کا نتیجہ ہے جو انہیں حرکت، ایک دوسرے

---

(۱) دیموقریطس تقریباً ۴۶۰ تا ۳۷۰ قبل مسیح۔ یہ اس بات کا قائل تھا کہ ہر قسم کا جوہر ذرات پر مشتمل ہے یعنی غیر مرئی اور ناقابلِ تجزیہ اجزا پر۔ ان ذرات کی مختلف صورتیں مختلف مادی صفات کی سبب بنتی ہیں وہ ذرات جو نہایت باریک اور نہایت ہموار ہوں ان سے ذہن کا مادہ تیار ہوتا ہے (ڈکشنری آف فلاسفی : ۷۵)

سے شئے باہم گڈمڈ ہونے، امتزاج اور اس کون کو مع اس کے جمادات، نباتات اور حیوانات کے پیدا کرنے پر مجبور کرتی ہے حتیٰ کہ اس کے نزدیک ارواح اور دیوتا بھی ان ذرات سے مرکب ہیں جو اس اندھی ضرورت کی قوت سے چلتے ہیں۔

دیمقراطیس کے بعد اناکساغورس(۲) آیا تو اس نے "اندھی ضرورت" کے متعلق دیمقراطیس کی آراء کو احمقانہ اور سفیہانہ قرار دیا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔ اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑے مؤمنین میں سے ہے، اس اندھی قوت کے لیے یہ ناممکن ہے کہ اس جمال اور اس نظام کی ایجاد کرے جو اس عالم میں جلوہ نما ہیں۔ اس لیے کہ اندھی قوت سے تو صرف انارکی اور انتشار پیدا ہوتا ہے اور مادہ کو تو عقلِ رشید بصیر اور حکیم حرکت میں لاتی ہے۔

حیران:۔ یہ بہت بڑی بات ہے کیا یہ ممکن نہیں کہ اناکساغورس نے ان اقوال سے اللہ کے وجود کو ثابت کرنا چاہا ہو۔

شیخ:۔ حیران! میں نہیں جانتا کیونکہ اپنے رسولوں کی زبان سے اللہ کی ہدایت یونان اور فلسفۂ یونان سے بھی پہلے آچکی ہے بلکہ میرے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ مصر، چین، اور ہندی فلسفۂ قدیم کا بہت سا حصہ ان نبوتوں کی یادگار ہے جسے تاریخ بھول چکی ہے لہٰذا یہ لوگ فلسفیوں میں شمار کیے گئے، ہو سکتا ہے کہ یہ بھی رسولوں میں سے یا ان کے تابعداروں میں سے ہوں۔

لیکن اناکساغورس کے اقوال سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ جب اس نے اپنی عقلِ سلیم سے یہ معلوم کر لیا کہ یہ مضبوط نظام عقلِ حکیم کے سوا کسی اور چیز سے صادر نہیں ہو سکتا تو وہ اس ایمان کے ارد گرد چکر لگا رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انکساغورس پہلا شخص شمار کیا جاتا ہے جس نے فلسفہ روحیہ کا دروازہ کھولا اور جس نے ایسی رائے پیش کی جو حق کے گرد چکر لگاتی ہو۔ اسی وجہ سے ارسطو نے اس کے متعلق کہا ہے کہ یہ تنہا شخص ہے جو اسلاف کی بکواس کے مقابلہ میں راہ ہدایت پر قائم رہا۔

---

(۲) اناکساغورس تقریباً ۵۰۰ قبل مسیح۔ ابھی درمیانی عمر کا ہی تھا کہ یہ اثینہ میں آباد ہو گیا لیکن بعد میں اس پر ناپاک ہونے کا الزام لگا کر شہر سے نکال دیا گیا۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ سادہ: وہ لاانتہا پائے جاتے ہیں یعنی وہ مادہ جو بالعموم اسی قسم کے اجزاء میں منقسم ہو جائے یہ بیج تمام کائنات میں تقسیم کر دیئے جاتے ہیں البتہ ایک دوسرے سے ملنے سے انفرادی اشیاء بنتی ہیں اور ان کا جدا جدا ہونا انفرادی اشیاء کا فنا ہونا ہے ان ذرات کی حرکت کے سبب کی توجیہ کرتے ہوئے انکساغورس کو ایک قسم کے مادہ کا خیال آیا جو اکیلا اور بذاتِ خود متحرک ہے اور اسی حرکت کو دوسروں تک پہنچا سکتا ہے۔ (ڈکشنری آف فلاسفی، ۱۲)

حیران:۔ الحمدللہ کہ ہم اب ایسے فلسفے کے طلوع تک پہنچ گئے ہیں جو یاوہ گوئی سے بلند و بالا ہے۔

شیخ:۔ بیشک فلسفہ حق کی طرف چل رہا ہے لیکن ایسی سست رفتار کے ساتھ جس میں کبھی شک کرنے والے الجھن میں ڈال دیتے ہیں علاوہ سوفسطائی (باطل استدلال پیش کرنیوالے) جو اپنے غلط استدلات سے ہر قسم کے فکر سلیم کو ختم کر دیتے ہیں۔

حیران:۔ میں نے سفسطہ کا لفظ سنا ہے جس سے دھوکا دینے والا استدلال مراد لیا جاتا ہے۔

شیخ:۔ ہاں لفظ سفسطہ سوفسطائیت سے نکلا ہے۔ سوفسطائیت ان لوگوں کا طریقہ ہے جو غلط استدلال کے ذریعہ لوگوں کو حقائق کے پلٹنے کی تعلیم دینے میں ماہر تھے۔ ان کا یہ نام لفظ سوفسطیت (SOPHIST) سے لیا گیا ہے یونانی زبان میں اس سے مراد معلم لی جاتی ہے خواہ وہ کسی صنعت اور علم کی کسی شاخ کا معلم ہو۔ پھر یہ لفظ ان معلمین کے لیے استعمال کیا جانے لگا۔ عربوں نے اسی سے سفسطہ کا لفظ گھڑ لیا۔ سوفسطائیوں کا نہ کوئی معین فلسفی مذہب ہے اور نہ آراء ہیں جن کا فلسفہ کی روح سے ربط ہو جو کہ حق کی تلاش کرتی ہے لیکن یہ معلمین کی ایک جماعت تھی جو یونان میں ایسے اجتماعی حالات میں ظاہر ہوئی جب اس ملک کے اندر شک اور افسانوی دیوتاؤں کے افکار نیز دیمقراطی خیالات کی لہر زور پر تھی۔ اس دیمقراطی لہر نے لوگوں کے لیے عوام کو بیوقوف بنا کر عہدے حاصل کرنے کے لیے دروازے کھول دیئے تھے۔ انہیں لوگوں کو فنون بلاغت، خطابت، استدلال، اور کلام کو آراستہ کرنے کی تعلیم دینے میں مہارت حاصل تھی انہیں اس بات پر گھمنڈ تھا کہ وہ ایک رائے اور اس کی نقیض دونوں کو صحیح ثابت کرنے کی طاقت رکھتے ہیں یہ اپنی گمراہی میں بہت دور تک چلے گئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ ان کا طریقہ عقل، معرفت، اور اخلاق کی دنیا کو تباہ کر دے۔

ان کا سب سے مشہور شخص بروتاغورس[1] تھا۔ اس نے وہ محور وضع کیا جس کے گرد سوفسطائیوں کی تمام احمقانہ باتیں گردش کرتی ہیں چنانچہ وہ کہتا ہے: "انسان[2] ہر چیز کا مقیاس ہے" علماء اور فلاسفہ کی رائے تھی کہ حقیقت کو عقل

---

(۱) بروتاغورس۔ تقریباً ۴۸۰ تا ۴۱۰ قبل مسیح۔ مشہور سوفسطائی اور اپنی فلسفیانہ دانش کے لحاظ سے معروف ہے۔ نحو، منطق، فلسفۂ اخلاق اور سیاست پر کئی ایک کتابوں کا مصنف ہے، یہ کئی بار ایتھنز آیا اور بالآخر اسے کفریات کی وجہ سے ایتھنز سے نکل جانے پر مجبور کیا گیا۔ اس کے نزدیک آدمی ہر چیز کو ناپ تول سکتا ہے اس کے اس قول کی بنیاد اس نظریہ پر ہے کہ ہمیں صرف ان چیزوں کا علم ہوتا ہے جنہیں ہم حواس کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں۔
(ڈکشنری آف فلاسفی ۲۵۷)

(۲) MAN IS THE MEASURE OF ALL THINGS (ڈکشنری آف فلاسفی ۲۵۷)

کے ذریعہ دریافت کیا جا سکتا ہے نہ کہ حس کے ذریعہ اس لیے کہ حواس دھوکا دیتے ہیں۔ پروتاغورس نے آکر عقل کے ذریعہ معرفت حاصل کرنے کا انکار کر دیا۔ اس کا خیال ہے کہ ہمارے حواس ہی معرفت حاصل کرنے کا واحد ذریعہ ہیں اور چونکہ لوگوں کے جسموں اور عمروں کے اختلاف کی وجہ سے ان کے احساسات میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے اس لیے حقیقت کو دریافت کرنا ناممکن ہو گیا۔ اور کسی چیز کا صحیح ہونا ایک شخص کی اپنی نسبت سے ہے۔ اور کوئی ایسی چیز نہیں جسے غلط کہنا ممکن ہو۔ اس لیے کہ ادراک کنندہ کے اعتبار سے ہر رائے صحیح ہے عربوں نے اس اصول کا نام جو اس بات کا قائل ہے کہ انسان ہر چیز کا مقیاس ہے "عندیہ" رکھا ہے کیونکہ اس طرح ہر شخص کا اعتقاد اسی بات پر ہوگا جو اس کے نزدیک صحیح ہے

اس کے بعد ان میں سے ایک شخص غورجیاس[1] نامی آیا۔ اور اس نے یک لخت وجود اشیاء کا سرے سے انکار کر کے سوفسطائیت کو حماقت، بکواس اور مہمل ہونے کی آخری حد تک پہنچا دیا۔ اس کا کہنا تھا کہ معرفت اور لوگوں میں باہمی تعارف و تفاہم ناممکن ہے اور تو دیکھتا ہے کہ یہ بکواس اس قدر کمزور اور حقیر ہے کہ اسے فلسفہ کی بحثوں میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ اس میں ایک خوبی ضرور ہے کہ اس نے سقراط کو پیدا کیا۔

حیران: اس بکواس نے سقراط[2] حکیم کو کیسے پیدا کیا؟

---

(۱) غورجیاس تقریباً ۴۸۰ تا ۳۸۵ قبل مسیح۔ یہ صقلیہ لیونٹی کا رہنے والا تھا اور مشہور خطیب، فلسفی اور فصیح البیان ہے اس کا شمار سرکردہ سوفسطائیوں میں ہوتا ہے۔ اس نے اپنی لمبی عمر کا بیشتر حصہ یونان میں اور بالخصوص ایتھنز میں گزارا۔ افلاطونی سوال و جواب سے جو اس کے نام سے مشہور ہے، پتہ چلتا ہے کہ اس کی کس قدر تعظیم کی جاتی تھی۔

(ڈکشنری آف فلاسفی: ۱۱۹)

(۲) سقراط (SOCRATES) تقریباً ۴۷۰ تا ۳۹۹ قبل مسیح۔ یہ فلسفہ کے بااثر ترین مفکروں میں سے تھا۔ اس کا باپ سوفرونسکس ایتھنز میں سنگتراش تھا اس نے ساری عمر ایتھنز میں گزار دی، صرف دو بار فوجی ملازمت کی غرض سے اسے باہر جانا پڑا۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ نیکی علم ہے اور علم صرف اسی وقت سچا ہو سکتا ہے۔ جب اس کی حد اور تعریف کی جا سکے۔" اس کے خیال میں استاد شاگرد کو کوئی معلومات بہم نہیں پہنچاتا لیکن سوالات کے ذریعے صحیح جوابات نکال لیتا ہے۔

(ڈکشنری آف فلاسفی: ۲۹۵)

آخر کار اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ یہ ملحد ہے اور نوجوانوں کو خراب کر رہا ہے۔ عدالت نے اسے مجرم قرار دیا اس نے زہر کا پیالہ پی کر زندگی ختم کر دی۔

تشریح۔ سقراط ہی تو ہے جس نے فلسفۂ معرفت کی بنیاد رکھی۔ جس کا تسلط سلیم عقلوں پر دو ہزار سال سے زائد عرصہ سے لے کر اب تک چلا آتا ہے۔ خواہ اس کے بارے میں کتنی بھی مختلف بحثیں ہوں۔

اسے حیران۔ اور فلسفہ سے سقراط کی سوائے اس کے کوئی اور غرض نہ تھی کہ وہ عقل کی بنیاد پر معرفت کے قانون وضع کرے اور سوائے اس کے کہ وہ لوگوں کے سینوں میں اس حق کی بنیاد پر جس میں کوئی شک نہیں فضیلت کو مستحکم کر دے اس مقدس فلسفی نے دیکھا کہ اس کے زمانہ کے لوگوں کے اخلاق ان سوفسطائیوں کے فریب کے سامنے جنہوں نے عقل۔ حق، یقین اور فضائل اخلاق کا انکار کیا ہے تباہ ہوتے جاتے ہیں۔ اس لیے کہ ان سوفسطائیوں نے تمام اصول معرفت کو احساس کے سپرد کر دیا تھا۔ لہٰذا سقراط نے چاہا کہ اصول معرفت کو اس عقل کی طرف لوٹا دے جس کے مضبوط ہونے پر بغیر اختلاف کے سب لوگ متفق ہیں۔ تاکہ اس طرح وہ فضیلت کی حد بندی اور تعریف مقرر کر سکے۔

سقراط کہتا ہے کہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ معرفت کی بنیاد حواس پر ہو اس لیے کہ افراد اور حالات کے اختلاف سے حواس بھی مختلف ہوتے ہیں لہٰذا ہمارے لیے یہ ضروری ہو گیا کہ ہم معرفت کی ایک مضبوط اصل دریافت کریں جس میں لوگ کبھی بھی اختلاف نہ کر سکیں اور جب ہم اپنی معلومات کی طرف دیکھتے ہیں تو ہم انہیں ان جزئی ادراکات پر مشتمل پاتے ہیں جو حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوتے ہیں نیز ان کلی عمومی ادراکات پر جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں پایا جاتا کہ ان کو حس کے ذریعہ معلوم کیا جا سکے۔ اس کے لیے اس نے ایک مثال بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ "نوع" کے معنی یہ ہیں وہ چیز جسے ہماری عقلیں ان تمام صفات کو جمع کر کے جن میں نوع کے تمام افراد مشترک ہوتے ہیں اور ان تمام عارضی صفات کو ترک کر کے جو نوع کے بعض افراد میں ظاہر ہوتی ہیں ادراک کر سکتی ہیں وہ کہتا ہے کہ کسی ایسی چیز کا یہ ادراک جو نہ تو حواس سے معلوم کی جا سکتی ہو اور نہ خارج میں اس کا وجود ہو یہی وہ کلی ادراک ہے جس کے متعلق عقلمند انسان کو قطعاً شک نہیں کہ یہ تنہا عقل کا فعل ہے یہ ادراک کلی عقلی ہے۔ اور واجب ہے کہ اسی پر معرفت کی بنیاد رکھی جائے۔ پس جب مدرکات حسیہ جزئیہ افراد حالات اور اوضاع کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتی ہیں تو وہ عقل جو لوگوں میں عام اور مشترک ہے جب تک سلیم ہو مختلف نہیں ہو سکتی اسی عقل اور کلی ادراکات کے ذریعہ ہم ہر چیز کی حد اور تعریف مقرر کر سکتے ہیں اور حقائق کے لیے صحیح اور مستقل معیار مقرر کر سکتے ہیں کہ فضیلت کیا ہے۔

سقراط کے بعد اس کا مشہور شاگرد افلاطون[1] آیا۔ اس نے معرفت کے بارے میں اپنے استاد کے ایجاد کردہ نظریہ

---

(۱) افلاطون: ۴۲۸/۴۲۷ تا ۳۴۸/۳۴۷ قبل مسیح تک۔ یونانی فلاسفہ کی عظیم ترین شخصیتوں میں سے ہے۔ اس

کی تائید کی اور اسے اور مضبوط کر دیا لیکن ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے مثل یعنی اعیان پر اس معرفت کی بنیاد کیوں رکھی ہے اور ان اعیان سے اس کی مراد کیا ہے؟

وہ یہ کہتا ہے کہ معانی کلیہ کا ادراک حواس کے ذریعہ ممکن نہیں، ان کا ادراک صرف عقل کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً خوبصورتی اور بدصورتی دو ایسے معانی ہیں جنہیں ہم بہت سی ایسی چیزوں میں جن کے مظاہر اور اشکال مختلف ہوتی ہیں، پاتے ہیں، ہمیں کس چیز نے یہ بات سمجھائی کہ یہ چیزیں جمال میں مشترک ہوتی ہیں اور یہ بدصورتی میں؟۔ ہمارے حواس اس اشتراک کو نہیں پا سکتے بلکہ یہ ہماری عقلیں ہی ہیں جو مشترکہ اشیاء میں جمال کا باہمی مقابلہ اور موازنہ کرتی اور یہ معلوم کر لیتی ہیں کہ اس میں جمال پایا جاتا ہے لیکن یہ مقابلہ اور موازنہ کرنے کے لیے ہماری عقلوں کے لیے ضروری ہے کہ ان کے پاس جمال، خوبصورتی اور قبح، بدصورتی کے متعلق پہلے ہی سے مستحکم فکر موجود ہو اور اگر ہم یہ کہیں کہ یہ ہماری عقلوں کی اختراع ہے تو ہم لوٹ کر پھر سے اسی سوفسطائیت کی طرف آ جائیں گے جو حقائق کا قیاس محض شخصی اور انفرادی حیثیت سے کرتی ہے لہٰذا اس کے سوا ہمارے پاس کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ ہم کہیں کہ ہماری عقلوں سے پرے ان کلی معانی کا وجود پایا جاتا ہے۔ انہی کے لیے افلاطون نے مُثُل اور اعیان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارے نفوس جسم میں حلول کرنے سے پہلے "عالم مثال" میں رہ رہے تھے لیکن جسم کے اندر حلول کرنے کے بعد یہ عالم مثال کو کسی حد تک بھول گئے لیکن جب ان کی نگاہ کسی کلی مفہوم پر پڑتی ہے مثلاً جمال اور قبح تو اس کا مین ان کو یاد آ جاتا ہے تو موازنہ کے ذریعہ اشیاء کے جمال اور قبح کو سمجھ جاتے ہیں، یہی حال دیگر کلی معانی مثلاً فضیلت، عدل، خیر، وغیرہ کا ہے لہٰذا علم ان اعیان کی یاد کا نام ہے اور جہل ان کو بھول جانے کا، اور تجربے تو دنیاوی زندگی میں عقلوں کو جو کچھ انہوں نے اس سے پہلے عالم مثال میں معلوم کیا تھا تنبیہ کرنے اور یاد دلانے کا ذریعہ ہیں۔

حیران ۔ مولانا، یہ اعیان کیا ہیں۔ اور ان کی حقیقت کیا ہے۔

کی پیدائش ایتھنز میں ہوئی یا جزیرہ ایجینہ میں، اس کا اصلی نام ارسطاقلیس تھا، اس کے باپ ارسطون کا سلسلہ نسب ایتھنز کے آخری تاجداروں سے جا ملتا ہے۔ اس کی والدہ پریکٹیون سولون کے خاندان سے تعلق رکھتی تھی۔ افلاطون نے ابتدائی تعلیم بہترین ممکن طریقہ پر حاصل کی اور بیس سال کی عمر سے لے کر آٹھ سال تک سقراط کی وفات تک سقراط کے ساتھ میں گزارے۔ فلسفہ کی اس کی مہارت کے متعلق اس کے کئی ایک قصے مشہور ہیں اس نے فلسفہ فیثاغورس اور ہیرقلیطس کو حاصل کیا اور ۳۸۷ قبل مسیح میں ایتھنز میں ریاضی اور فلسفہ کا مدرسہ قائم کیا جسے اکادمی کا نام دیا گیا۔ یہاں اسّی برس کی عمر میں وفات تک یہ درس دیتا رہا۔ یہ اکادمی ۵۲۹ء تک جاری رہی جب جسٹینین نے اسے بند کر دیا (ڈکشنری آف فلاسفی، ۲۳۰، ۲۳۰)

شیخ: تمہیں تعجب کرنے کا حق حاصل ہے اور تم سے پہلے ارسطو بھی تعجب کر چکا ہے۔ کیونکہ افلاطون نے ان اعیان کو ایسے متعدد اوصاف سے موصوف کیا ہے جو نہ ہماری فہم میں آسکتے ہیں اور نہ عقل میں، البتہ (اس وقت کچھ سمجھ آتے ہیں) اس کی مراد وہ امور ہیں جو اللہ کے علم میں ہوں۔ اے جبران! میں اسی کو ترجیح دیتا ہوں۔ کیونکہ وہ ان اعیان کے متعلق کہتا ہے کہ یہ مادی نہیں ہیں، بلکہ محض معانی ہیں، اور ان کے وجود کے عناصر کسی خارجی چیز کے نہیں بلکہ اپنے ذاتی ہوتے ہیں اور یہی تمام اشیاء کی بنیاد ہیں۔ ان کا کسی پر سہارا نہیں بلکہ اوروں کا ان پر سہارا ہے۔ یہ دائمی، مستقل، ابدی، ساکن اور کامل ہیں۔ کوئی زمان و مکان ان کو محدود نہیں کر سکتا۔ کیا تو اس بیان سے سمجھ نہیں گیا کہ افلاطون کی مراد تقریباً وہ امور ہیں جو اللہ کے علم میں ہیں۔

جبران: کیا افلاطون اللہ کے وجود پر ایمان رکھتا ہے۔

شیخ: افلاطون پہلا فلسفی ہے جس کا اعتقاد اللہ کے وجود پر تھا۔ اور یہ کہ وہ جہان کا خالق اور مدبر ہے اور اس پر اس نے دلائل پیش کیے جن میں سے اہم ترین دلیل نظام (عالم) کی دلیل ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ یہ جہان اپنے جمال اور نظام کے اعتبار سے ایک معجزہ ہے، یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ یہ اتفاقیہ اسباب کا نتیجہ ہو بلکہ یہ تو کسی عقلمند اور کامل کی صنعت ہے جس نے بھلائی کا ارادہ کیا اور ہر چیز کو ارادہ اور حکمت کے ساتھ ترتیب دی۔

لیکن جب افلاطون یہ بتانا چاہتا ہے کہ اللہ نے اس جہان کو کیسے پیدا کیا تو اس کی عقل کو وہی مشکل پیش آجاتی ہے جو ہم سب کی عقلوں کو پیش آتی ہے چنانچہ وہ یہ تصور نہیں کر سکتا کہ عدم سے مخلوق کیسے پیدا ہوئی۔ لہٰذا وہ کہتا ہے کہ اشیاء مادہ اور صورت سے مرکب ہیں، اور یہی صورت مادہ کو معین شے بنا دیتی ہے اور یہ ان اعیان کے اثر کی وجہ سے ہے جو کسی شے کو شکل عطا کرتی ہیں۔ لہٰذا کوئی شے اپنی عین کی صورت اختیار کرنے سے پہلے ایسا مادہ تھی جس کی نہ کوئی صفت تھی اور نہ شکل، پھر اپنی عین کا نقش قبول کرنے لگی اور اس نے معدوم ہونے کے بعد حقیقی وجود حاصل کر لیا۔ اور وہ اللہ ہی ہے جو مادہ کو اپنی عین کا ڈھانچہ عطا کرتا ہے اور معدوم ہونے کے ذریعہ اسے موجود کرتا ہے۔

حیران: میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ مادہ صورت کا نقش اختیار کرنے سے پہلے کیسے معدوم تھا۔

شیخ: تو نہیں سمجھ سکے گا اور میں بھی نہیں سمجھتا۔ اور خود افلاطون اپنی کامل سلیم اور بلند عقل کے باوجود یہ بات نہیں سمجھا کہ ایک ہی وقت میں کوئی شے کیسے مادہ بھی ہو اور معدوم بھی، لیکن دیگر قوی عقلوں کی طرح اس طاقتور عقل کو بھی ان خیالی امور کو ثابت کرنے کی طرف کھینچ کر آنا پڑا بسبب عدم محض سے تخلیق کا تصور کرنے کے عجز سے اور یہ عجز اس دھوکا دینے والے قیاس التمثیل سے آتا ہے جو ہماری ان عقلوں پر مسلط ہے جو عدم سے کسی چیز کے پیدا ہونے کے تصور کی عادی نہیں ہیں۔ یہ لوگ اشیاء کو دیکھتے ہیں اور یہ بھی دیکھتے ہیں کہ یہ بدل کر ایک صورت سے دوسری اختیار کرتی ہیں لہٰذا وہ یہ فیصلہ کر دیتے ہیں

کہ یہ صورتیں حادث ہیں اور یہ عقلی استدلال انہیں ایسے قدیم مادہ کے تصور کی طرف لے جاتا ہے جس کی کوئی صورت نہ ہو، لہٰذا وہ اس بے صورت مادہ کی ماہیت بیان کرنے میں حیرت زدہ ہو جاتے ہیں کہ اس کی نہ صفت ہے نہ شکل نہ رنگ نہ حجم نہ وزن اور نہ ذائقہ ہے نہ بو، اس لیے کہ تمام اوصاف تو شکل کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں بالآخر وہ کہہ دیتے ہیں کہ مادہ "عدم" ہے مگر پھر ان کی عقلیں عدم سے جہاں کے پیدا ہونے کے تصور سے عاجز آجاتی ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ اللہ نے اس مادہ کو پایا جس کی نہ شکل ہے اور نہ صفت، نیز اس نے ان مجرد اعیان کو دیکھا تو مادہ کو ان اعیان کی شکل دے دی یعنی مادہ کو صورت دی اور وہ ایک معین شے بن گیا۔ گویا وہ تمہیں اس بات کا قائل کرانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو اس کے مادے سے پیدا کیا جسے وہ عدم سے وجود میں لایا اور عالم کو وہ صورتیں عطا کیں جو اس کے قدیم علم میں تھیں۔ اس کے بغیر ان کا کلام متناقض ہوگا جو نہ سمجھ میں آسکتا ہے نہ عقل میں۔

بہرحال افلاطون نے اللہ کے وجود کو پالیا ہے اور یہ بھی پالیا ہے کہ وہی اپنی قدرت اور حکمت کے ساتھ اس جہاں کا خالق اور اس کے امور کا مدبر ہے لیکن جب اس نے تخلیق کے راز میں داخل ہونا چاہا تو وہ بعینہٖ اسی طرح جس طرح اس کا شاگرد ارسطو قدیم الٰہی فلاسفہ کا سردار پھسلا تھا، پھسل گیا۔

حیران۔ میں جانتا ہوں کہ ارسطو[1] قدیم فلاسفہ میں سے سب سے بڑا ہے، اور وہ علم منطق کا بانی ہے یہاں تک کہ اسے معلم اول کا لقب دیا گیا۔ پھر یہ کیسے پھسل گیا۔

شیخ۔ یقیناً ارسطو قدیم الٰہی فلاسفہ میں سب سے بڑا ہے اور اللہ کے وجود پر اس کا ایمان بھی تھا لیکن جب اس نے تخلیق کے راز میں داخل ہونا چاہا تو اسے بھی اسی طرح ٹھوکر لگی جس طرح اوروں کو لگی تھی۔ اور اگر تو معرفت کے متعلق اس کی رائے کو غور سے سن لے تو حیران ہوگا کہ یہ مضبوط حکمت والی عقل کیسے پھسلتی ہے۔

---

(۱) ارسطو ۳۸۴ تا ۳۲۲ قبل مسیح۔ یہ مقدونیہ میں پیدا ہوا۔ مقدونیہ کے بادشاہ امنتاس کا طبیب تھا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں یہ اثینہ گیا اور وہاں افلاطون کی شاگردی اختیار کی اور تقریباً بیس سال تک اکادمی کا ممبر رہا اس کے بعد کئی سال تک اسکندر مقدونی کا اتالیق رہا۔ ۳۳۵ ق م میں یہ اثینہ واپس آگیا، جہاں بارہ سال تک اس مدرسہ کا رئیس رہا جو اس نے لائیسیم میں قائم کیا تھا۔ اس مکتب فکر کو مشائین کہا جاتا ہے۔ ۳۲۳ ق م میں سکندر کی وفات کے بعد ارسطو کلیمس واپس چلا گیا جہاں ایک سال بعد اس نے وفات پائی۔ ارسطو نے تقریباً تمام ان علوم پر قلم اٹھایا ہے جو اس زمانہ میں رائج تھے یہی وجہ ہے کہ اس کی تصانیف کثیر التعداد ہیں۔

وہ کہتا ہے کہ پہلا قدم جسے فکر معرفت کی راہ میں اٹھاتا ہے وہ "ادراک حسی" ہے۔ پھر جب ذہن کے اندر ادراکات حسیہ جزئیہ کی ایک مقدار جمع ہو جاتی ہے اور "قوت ذاکرہ" اسے محفوظ کر لیتی ہے تو فکر اس کا تجزیہ کرنے کا دوسرا مرحلہ شروع کرتا ہے۔ یہ چیزوں کا باہمی موازنہ کرتا ہے۔ ان کے باہمی تعلق علل اور اسباب کو معلوم کرتا ہے، پھر یہ فکر تیسرے مرحلہ میں داخل ہوتا ہے اور یہ مرحلہ "تامل نظری" کا ہے تاکہ وہ نتیجہ نکالنے اور فیصلہ تک پہنچ سکے۔ اور وہ فکری طریقہ جسے عقل ان مرحلوں میں اختیار کرتی ہے یعنی ادراک حسی سے تجربہ تک پھر موازنہ تامل تعلیل، قیاس استنتاج اور حکم تک وہی فکری منطق ہے جس کے قواعد ارسطو نے مرتب کیے اور اسے علم بنا دیا اور اس لیے وہ فلسفہ کی تاریخ میں "معلم اول" کہلانے کا حق دار بنا۔

لیکن اس معلم اول نے جو منطق سلیم کا موجد ہے، جب جہان کی پیدائش کی شرح کرنی چاہی تو اس مادیت کے تخیل کی گھاٹی میں پھسلا جس نے ہماری عقلوں پر غلبہ پایا ہوا ہے۔ اور انہیں اس قیاس تمثیل سے دھوکہ دیتا ہے جس کا انسان عادی ہو چکا ہے بوجہ زندگی میں مادی اشیاء سے ممارست کے، چنانچہ اس کے لیے عدم سے مادہ کی پیدائش کا تصور مشکل معلوم ہوا اور اس نے مادہ کے قدیم ہونے کا دعوےٰ کیا۔ اس کے بعد اس کی عقل سلیم نے اسے مجبور کیا کہ وہ یہ اعتراف کرے کہ یہ ناممکن ہے کہ مادہ ایک معین شے ہو۔ اس لیے کہ اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ اس کی تعریف کے بارے میں حیرانی میں پڑ گیا اور آخر کار اس نے کہا کہ مادہ سے مراد اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہے گویا اس نے یوں کہہ دیا کہ مادہ سے مراد عدم ہے۔

حیران۔ مولانا! میری عقل تو پریشان ہو گئی بلکہ وضاحت فرمائیں کہ مادہ سے مراد اثر قبول کرنے کی صلاحیت کیسے ہو سکتی ہے۔

شیخ۔ تم معذور ہو۔ میں عنقریب اس کو ایجاز و بسط سے بیان کروں گا، معاصر فلسفی ہنری برگسون کہتا ہے؟ ہماری عقلوں کے ایک جزو کی یوں نشوونما ہوئی کہ مادی اجسام کا ادراک کر سکے۔ لہٰذا اس نے اس مادی ماحول سے بیشتر تصورات حاصل کر لیے۔" اور یہ صحیح ہے اور اس سے بڑی سے بڑی عقل بھی نجات نہیں پا سکتی خواہ ارسطو ہی کی عقل کیوں نہ ہو۔ لہٰذا جب اس نے اس جہان کی پیدائش کی تشریح کرنا چاہی تو اس نے اس کی اسی طرح تشبیہ کی جس طرح اسے آلہ کی جاتی ہے۔ جسے انسان نے معین مادہ سے معین ہیئت پر اور معین مقصد کے لیے بنایا ہو۔

چنانچہ وہ کہتا ہے کہ ہر شے کی پیدائش اور وجود چار علتوں کی تاثیر سے ہوتا ہے۔

(۱) علت مادی اور یہ وہ مادہ ہے جس سے کوئی شے بنی ہے۔

(۲) علّت صوری اور یہ وہ صورت ہے جس سے مادہ معین شے بن جاتا ہے۔

(۳) علّت فاعلہ یا فاعلی اور یہ وہ علت ہے جو شے کو بناتی اور اسے شکل اور صورت عطا کرتی ہے۔

(۴) علّت غائی اور یہ وہ مقصد ہے جس کی خاطر علت فاعلی نے اسے اس ہیئت پر بنایا۔

چنانچہ مثال کے طور پر چارپائی کی علت مادی لکڑی ہے اور علت صوری یہی صورت ہے جو اس لکڑی کو دی گئی اور اس نے اسے چارپائی کی شکل میں بنا دیا، میز کی شکل میں نہیں بنایا اور علت فاعل وہ بڑھئی ہے جس نے چارپائی تیار کی اور علت غائی، سونا اور راحت ہے۔

اس کے بعد ارسطو نے علت صوری علت غائی اور علت فاعلی کو باہم ملایا اور انہیں ایک علت میں مرکوز کر دیا اور اس کا نام "صورت" رکھا، پھر کہا کہ علت صوری جو کسی شے کی ماہیت ہے خود غایت کے اندر چھپی ہوئی ہے اور اسی میں سے پھوٹتی ہے کیونکہ کسی شے میں غایت کا تحقق اس کے صورت اختیار کرنے سے ہوتا ہے اور صورت کی بنیاد اس شے کی غایت پر ہوتی ہے اور جب علت صوری، علت غائی سے متحد ہو جائے، جیسا کہ گزر چکا تو یہ دونوں علت فاعل سے آتی ہیں اس لیے کہ علت فاعلی کا اثر علت غائی اور صوری میں ظاہر ہوتا ہے، پس چارپائی اس وقت تک نہیں بن سکتی جب تک کہ اس کی غایت پہلے نہ ہو اور غایت قوت سے فعل کی طرف اس وقت آتی ہے جب چارپائی کو بنا لیا جائے اور اسے مخصوص صورت دی جائے اور فاعل یعنی بڑھئی بالفعل فاعل نہیں ہوا، جب تک اس نے چارپائی نہیں بنائی اس سے پہلے وہ فاعل بالقوۃ تھا۔

تینوں علتوں یعنی صوری، غائی اور فاعلی کو صورت میں مرکوز کرنے کے بعد اس کے پاس صرف علت مادی رہ جاتی ہے اور یہی مادہ یا ہیولیٰ ہے۔

حیران۔ میرے نزدیک اب تک تو ارسطو اس جہان کی مختلف قسم کی اشیاء کی پیدائش کی تفسیر کرنے میں معقول جا رہا ہے لیکن چارپائی اور بڑھئی کی مثال اس جہان کی اصل پیدائش پر منطبق نہیں ہوتی، کیونکہ چارپائی کی لکڑی تو قطعی طور پر موجود ہے اور بڑھئی نے اسے پیدا نہیں کیا اس نے تو صرف اسے چارپائی کی شکل عطا کی ہے۔ پس لکڑی کو کس نے ایجاد اور پیدا کیا؟ بلکہ اس جہان کے مادہ کو کس نے ایجاد کیا اور پیدا کیا اور اسے ہیولائی شکل کس نے عطا کی۔

شیخ۔ مادہ اور ہیولیٰ سے ارسطو کی وہ مراد نہیں جو ہم لفظ مادہ سے لیتے ہیں، کہ اس کی کم از کم شکل حجم اور وزن ہے لیکن ارسطو کے نزدیک ہیولیٰ کی مطلقاً کوئی صفت نہیں اور نہ وہ صورت کے سوا کسی اور سے اپنی صفات لیتا ہے۔ پس یہ صفات لینے سے پہلے کوئی ایسی شے نہ تھا جس کی صفت بیان کی جا سکے یا حد بندی کی جا سکے۔ یعنی یہ کہ ارسطو کے نزدیک ہیولیٰ محض بالقوۃ شے ہے۔ لیکن صورت قبول کر لینے کے بعد وہ بالفعل معین شے ہو جاتا ہے چنانچہ اس

کے نزدیک ہیولیٰ سے مراد تاثر قبول کرنے کی اہلیت ہے یہی وجہ ہے کہ جس نے مجھے تجھے یہ بتانے پر مجبور کیا کہ جس مادے کا ذکر ارسطو نے کیا ہے، اس سے مراد عدم ہے۔

حیران۔ لیکن مولانا یہ بات قابل فہم ہے اور نہ معقول ہی۔

شیخ۔ ہاں یہ نہ قابل فہم ہے اور نہ معقول۔ ارسطو کو خود معلوم ہے؟ یہ قابل فہم ہے نہ معقول یہی وجہ ہے کہ جہاں کی اصل کو مادہ اور صورت میں تقسیم کرنے کے بعد ہم اسے یوں کہتا ہوا دیکھتے ہیں۔ نہ مادہ کے بغیر صورت کے وجود کا تصور ہو سکتا ہے اور نہ صورت کے بغیر مادہ کا۔ پس ممکن نہیں کہ صورت مادہ کے سوا کسی اور میں ظاہر ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ مادہ صورت کے بغیر ظاہر ہو۔ ان کا اس طرح الگ الگ ہونا جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں محض ذہن کے اندر ہے۔ یہی اس کے فلسفہ مابعد الطبیعات کی بنیاد ہے جس سے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ عالم اپنے مادہ، صورت، حرکت اور محرک کے ساتھ قدیم ہیں۔

حیران۔ وہ محرک کون ہے جس نے عالم کو اس کی صورت اور حرکت دی؟

شیخ۔ ارسطو کہتا ہے کہ وہ اللہ ہے اور وہی علت صوری، علت غائی اور علت محرکہ ہے،

حیران۔ جب اللہ ہی علت صوری، غائی اور علت محرکہ ٹھہرا تو پھر اسی نے اس ہیولیٰ کو صورت عطا کی جو سوائے قابلیت تلقی کے سوا کچھ نہ تھا، جیسا کہ ارسطو کا خیال ہے۔ اس کے بعد اللہ ہی ہے جس نے جہاں کو مع اس کے مادہ اور صورت کے پیدا کیا ہے جب یہ ہے تو پھر عالم کیسے اپنے مادہ، صورت اور حرکت کے ساتھ قدیم ہو سکتا ہے۔

شیخ۔ ارسطو اس تناقض سے مسئلہ قدم کے ذریعہ نکلنا چاہتا ہے وہ کہتا ہے کہ زمانہ کے اعتبار سے عالم پہلے کچھ نہیں عالم سے پہلے صرف اللہ ہی تھا جیسے نتیجہ سے پہلے "مقدمہ" ہوتا ہے اور اللہ اور عالم کا تعلق علت اور معلول کا تعلق نہیں ہے کہ اس میں زمانہ کا دخل ہو سکے، لیکن یہ تعلق منطقی ہے۔ اللہ نے عالم کو اس طرح وجود عطا کیا جس طرح مقدمہ نتیجہ کو وجود عطا کرتا ہے اور مقدمہ کا نتیجہ سے پہلے ہونا محض ذہنی ہے نہ کہ زمانہ کے اعتبار سے۔

جس چیز نے اسے عالم کے قدم پر اعتقاد رکھنے پر مجبور کیا وہ حرکت کا اعتقاد ہے چنانچہ وہ کہتا ہے۔

حرکت کی علت اول اللہ ہے جو دائمی ہے اور اسے ازل سے یہ قدرت حاصل ہے، لہٰذا اگر ہم کوئی ایسا وقت فرض کر لیں جس میں حرکت نہ تھی تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ کبھی حرکت نہ ہو اس لیے کہ حرکت کے نہ ہونے کے بعد یہ کہنا کہ حرکت پیدا ہو اس سے مراد یہ ہے کہ حرکت کا مرجح پھر سے پیدا ہو گیا اور اس نے حرکت کو واجب کر دیا حالانکہ محرک اول دائمی ہے اسے خود قدرت ہے اور اس بات کا تصور نہیں ہو سکتا کہ کوئی ایسا مرجح پیدا ہو۔ جو اس کے نزدیک حرکت کو ترجیح دے اور اس استدلال میں یہ غلطی واقع ہوئی کہ وہ صفت قدرت پر ٹھہر گیا اور صفت ارادہ کو بھول گیا، یہی وہ غلطی ہے جس نے بڑے بڑے لوگوں کو دھوکا دیا۔

جیسا کہ تو عنقریب دیکھے گا غزالی نے اس کا مسکت جواب دیا چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

یہ عالم اس قدیم ارادہ سے پیدا ہوا جس نے اس کے وجود کا اس وقت تقاضا کیا جس وقت یہ پیدا ہوا نیز یہ ارادہ کیا کہ عدم اس غایت تک اسی طرح چلا جائے۔ جس طرح پہلے تھا۔ اور یہ کہ علت کے قدیم ہونے سے معلول کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ سوائے اس کے کہ معلول اس قسم کا ہو کہ اس کا علت سے صادر ہونا ضروری امر ہو اور اس کا صادر ہونا ضروری ہو سکتا ہے جب معلول علت کے برابر ہو، اور تغیر پذیر عالم اور اللہ کے درمیان برابری نہیں پائی جاتی کہ اس سے ضروری طور پر عالم صادر ہو۔ اس لیے حرکت کو قدیم کہنے کی کوئی گنجائش نہیں جیسا کہ ارسطو کا خیال ہے، لہٰذا یہ عقلاً ضروری نہیں اور نہ یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ از سر نو پیدا ہو گیا جیسا کہ اس کا خیال ہے کیونکہ ارادہ قدیم نے حرکت کا وقت مقرر کر رکھا تھا۔

حیران۔ یہ بیان تو نہایت واضح ہے۔ اس سے معلم کیسے غافل رہا؟

شیخ۔ میں پھر دہراتا ہوں کہ پہلی فکری غلطی جس سے یہ تمام غلطیاں اور ہٹ دھرمیاں پیدا ہوئیں وہ عقلوں کے اس تصور سے عاجز ہونا ہے کہ مخلوق عدم سے کیسے پیدا ہو گئی اور زمان اور زمانہ کی حقیقت کے معنی کو سمجھنے میں غلطی کا لگنا ہے نیز وہ اشکال ہے جو انہیں مخلوق کی پیدائش سے پہلے "مدت ترک" کے متعلق پیدا ہوا۔ غزالی، ابن طفیل اور عمانوئیل کانٹ کے کلام میں تو عنقریب ان کی تردید دیکھے گا۔ مزید برآں جب تو ان تمام اقوال کا جو ارسطو نے علم اور فلسفہ کے متعلق کہے مطالعہ کرے گا تو تو یہ پائے گا کہ اس شخص نے جب اپنی عقل کے ذریعہ سے مخلوق کے راز کو معلوم کرنے کا ارادہ کیا تو باوجود بڑی عقل اور وسعت علم کے غلط مبحث، اغلاط اور بہت سے تخیلات میں پڑ گیا جیسے کہ وہ دیگر متعدد غلط فہمیوں میں پڑا ہے لہٰذا تو اسے اس قدر مقدس اور معصوم نہ سمجھ جیسا کہ اس کے عاشق ابن رشد[1] نے اسے سمجھا ہے۔ (مسلسل)

---

(۱) ابن رشد۔ محمد بن رشد شارح ارسطو۔ پیدائش ۱۱۲۶ء قرطبہ میں پیدا ہوا۔ فقہ ریاضی فلسفہ اور طب کی تعلیم حاصل کی اشبیلیہ اور قرطبہ میں قاضی رہنے کے بعد خلیفہ یعقوب یوسف کا طبیب بن گیا۔ یعقوب یوسف کے جانشین نے اسے الحاد کے الزام پر اپنے عہدہ سے برخاست کر دیا اس کی وفات مراکش میں ۱۱۹۸ء میں ہوئی۔ یہ ارسطو کا بہت دلدادہ تھا چنانچہ اس نے ارسطو کی تمام تصانیف کی شرح کی اس لیے اسے شارح ارسطو کہا جاتا ہے۔ ابن رشد قدم عالم کا قائل ہے نیز یہ کہتا ہے کہ عقل جو تمام مخلوق کے اندر پائی جاتی ہے، وہ دراصل ایک ہی چیز ہے۔ اس کے نزدیک ہر انسان میں عقل کے قبول کرنے کی اہلیت پائی جاتی ہے جو باہر سے آتی ہے۔ اس نے ایک نظریہ پیش کیا جسے (TWO-FOLD TRUTH) کہا جاتا ہے یعنی یہ کہ کوئی مسئلہ مذہباً درست اور فلسفہ کے اعتبار سے غلط ہو سکتا ہے اور اس کے برعکس بھی۔

تجدّد پسندوں کا موقف

پروفیسر رفیع اللہ

مجلہ "چراغِ راہ" کراچی ادارہ معارفِ اسلامی کا ترجمان ہے۔ اس ادارہ کے صدر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی ہیں۔ اگست ۱۹۶۷ء کے "چراغِ راہ" میں "فکر ونظر" کی غلطی کے عنوان سے ماہنامہ "فکر ونظر" اور "تجدّد پسندوں" کے بارے میں چالیس صفحے لکھے گئے ہیں۔ اس مضمون میں "چراغِ راہ" کے ان "افکار ومسائل" کا محاکمہ کیا گیا ہے۔ (مدیر)

"چراغِ راہ" اپنی بحث کا آغاز ان الفاظ سے کرتا ہے:۔

"ہم ایک عرصہ سے یہ محسوس کر رہے ہیں کہ ہمارے ملک کے اہل علم کا وہ طبقہ جسے حکومت کی سرپرستی حاصل ہے اور جس نے 'جدیدیت' کے نام پر اربابِ سیاست کی ہر صحیح اور غلط چیز کے لئے علمی اور دینی جواز فراہم کرنے کا کام اپنے ذمہ لے رکھا ہے۔ وہ نہایت ہی غلط اور سطحی روش اختیار کئے ہوئے ہے اور روز بروز اس کج روی میں مضبوط تر ہوتا جا رہا ہے۔" (۱)

'چراغِ راہ' ہو، یا جماعت اسلامی کا کوئی اور رسالہ وہ اس قسم کے ارشادات سے خالی نہ ہوگا۔ یہ حضرات اصل میں عملی مسائل سے عوام کی توجہ ہٹا کر تجدّد پسندی اور قدامت پسندی کی نظری بحث میں اُلجھا کر ان کے جذبہ اسلامیت کا ناجائز فائدہ اُٹھانا چاہتے ہیں۔ ان عملی مسائل کا ذکر ابھی آگے آتا ہے۔ اور جس طرح یہ حضرات ان مسائل کو اپنے سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کر رہے ہیں اس کی تمام تفصیلات قارئین کے سامنے لائی جائیں گی۔ لیکن ان مسائل کے بارے میں شرعی دلائل کا ان

---

(۱) ماہنامہ "چراغِ راہ" بابت اگست ۱۹۶۷ء صفحہ ۵

حضرات نے کبھی جواب نہیں دیا۔ چراغِ راہ کے مدیر نے اگست کی اشاعت میں پورے چالیس صفحات کا اداریہ "تجدد پسندی" کے خلاف سپردِ قلم کیا ہے۔ لیکن مسائل زیرِ بحث کے متعلق ایک شرعی دلیل بھی نہیں دی۔ اور نہ ہی ان چالیس صفحات میں کوئی ایسا شرعی مسئلہ بدلائل پیش کیا ہے۔ جس میں "تجدد پسندوں" نے حکومت کی ناجائز تائید کی ہو۔ ہاں اس اداریہ کو علیحدہ کتابی صورت میں شائع کر کے اس کی وسیع پیمانے پر اشاعت ضرور کی جا رہی ہے۔ (۲)

اب ان مسائل کی تفصیلات دیکھئے جن کے بارے میں یہ حضرات "تجدد پسند" "کج رو" "حکومت کے خوشامدی" اور معلوم نہیں کیا کیا خطاب دیتے ہیں۔ اربابِ سیاست نے جن اسلامی معاملات میں دخل دیا ہے ان کی فہرست کوئی بہت لمبی چوڑی نہیں، یہ صرف دو مسائل ہیں جن کا جواز "کج رو" اہلِ علم نے اپنے ذمہ لے رکھا ہے۔ ایک مسئلہ ہے عائلی قوانین اور دوسرا ہے خاندانی منصوبہ بندی۔ ان مسائل کی شرعی حیثیت کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ جن کا "علمی تحقیقات کرنے والوں" نے ہمیشہ بلیک آؤٹ کیا ہے۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ پُر لطف بات یہ ہے کہ پہلے مسئلہ یعنی عائلی قوانین کے متعلق آج سے تیس سال پہلے خود ان کی اپنی علمی تحقیقات وہی تھیں جو آج "تجدد پسند" اور "کج رو طبقہ" پیش کر رہا ہے۔ یہ علمی تحقیقات ان کی کتاب "حقوق الزوجین" میں اب بھی موجود ہیں۔ راقم نے "فکر و نظر" اکتوبر ۱۹۶۵ء میں حالیہ "عائلی قوانین" کے زیرِ عنوان ان کا تقابلی مطالعہ اہلِ علم کے سامنے پیش کیا ہے۔ دوسرے مسئلہ یعنی خاندانی منصوبہ بندی کے متعلق سینکڑوں شرعی دلائل میں سے ان حضرات نے کبھی ایک بھی پیش نہیں کیا۔ ان دونوں مسائل کو جس طرح ان حضرات نے اپنے سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کیا ہے ان کی ایک جھلک ملاحظہ ہو۔

عائلی قوانین

عائلی قوانین اسلامی ممالک میں سب سے پہلے مصر میں آج سے کوئی چالیس سال قبل نافذ ہوئے تھے۔ جن کا ذکر خود ادارہ معارفِ اسلامی کے صدر مولانا مودودی صاحب نے اپنی کتاب "حقوق الزوجین" میں کیا ہے۔ لیکن اب ادارہ کے تحقیقی مجلّہ نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ مصر میں

---

(۲) ایضاً۔

ان کی ابتداء ۱۹۵۸ء سے ہوئی ہے (۳)۔ معلوم نہیں صدر ادارہ کے یہ الفاظ جو انھوں نے آج سے تیس پینتیس سال پہلے فرمائے تھے ان کی نظروں سے نہیں گزرے۔

"مصر میں جب (MIXED TRIBUNALS) قائم کئے گئے تو وہاں بھی ایک ایسے مجموعہ قوانین کی ضرورت محسوس کی گئی تھی جن میں نہایت مستند ماخذ سے تمام ضروری قوانین یکجا مرتب کر دیئے گئے تھے۔ چنانچہ حکومت مصر کی ایماء سے قدری پاشا کی صدارت میں علمائے ازھر کی مجلس نے اس کام کو انجام دیا اور مجلس کے مرتب کئے ہوئے مجموعہ کو سرکاری طور پر تسلیم کر کے عدالتوں میں رائج کیا گیا ہے۔" (۴)

جن حضرات کی نظر سے مصری عائلی قوانین اور "حقوق الزوجین" گزر چکی ہوں گی وہ یہ بآسانی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ "حقوق الزوجین" کا زیادہ تر مواد انہی مصری عائلی قوانین سے لیا گیا ہے۔ اس کی ایک جھلک بندہ "فکر و نظر" اکتوبر ۷۶ء کی اشاعت میں دکھا چکا ہے۔ جن اصولوں پر اس کمیٹی نے کام کیا تھا اس کے متعلق جماعت اسلامی کے ایک سابق صدر مولانا امین احسن اصلاحی نے فرمایا تھا کہ "یہ کمیٹی ہمارے نزدیک صحیح اصول پر ایک صحیح مقصد کے لئے بنائی گئی تھی۔" (۵)

ہمارے ملک میں عائلی کمشن نے جو سفارشات پیش کی تھیں وہ بھی کم و بیش انہی مصری عائلی اصلاحات کی بنیادوں پر مبنی تھیں۔ لیکن جب یہ قوانین مصر میں نافذ ہوئے تو وہ "مستند ماخذ" سے مرتب کئے گئے تھے اور اس کمیٹی کا قیام "صحیح اصول پر صحیح مقصد" کے لئے تھا لیکن جب پاکستان میں ان کا نفاذ ہوا تو وہ خلافِ اسلام قرار پائے۔ یہ پیچیدگی اتنے تک رفع نہ ہوگی جب تک ہم اسے عائلی قوانین کی کم از کم ایک شق کی تفصیلات بیان کر کے واضح نہ کریں گے۔ اس مقصد کے لئے ہم عائلی قوانین کی سب سے اہم ترین دفعہ طلاقِ ثلاثہ بیک مجلس یا طلاقِ بدعت کے خاتمے کو لیتے ہیں۔ اور یہ ثابت کریں گے کہ مصری قانون، ادارہ معارفِ اسلامی کے صدر کی آج سے پینتیس سال پہلے کی سفارشات اور پاکستان کے عائلی قوانین میں اس کا خاتمہ ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔

---

(۳) ماہنامہ "چراغ راہ"، مارچ ۶۲ء صفحہ ۵۱۔ (۴) حقوق الزوجین صفحہ ۹۰۔

(۵) "چراغ راہ" اسلامی قانون نمبر، جلد ۲، صفحہ ۲۲، ۴۹۶۔

مصر میں طلاق بدعت کا خاتمہ

مصر میں ۱۹۲۹ء میں جو عائلی قوانین نافذ ہوئے ان میں سے ایک طلاق بدعت کا خاتمہ تھا۔ اس بارے میں جو قانون نمبر ۲۵ جاری کیا گیا تھا۔ اس کے مادہ ثالثہ کے الفاظ یہ ہیں:۔

"الطلاق المقرون بعدد لفظاً او اشارۃً لا یقع الا واحدۃً۔" اس کی تشریح مصر ہی کے مشہور عالم دین علامہ احمد شاکر نے یوں بیان کی ہے: الغاء وصف الطلاق بالعدد و اعتبارہ طلقۃً واحدۃً۔ یعنی دو یا زیادہ طلاقیں جو ایک ساتھ دی گئی ہوں (طلاق بدعت) وہ لغو ہیں۔

اسی مصری اصلاح کو سامنے رکھ کر ادارہ معارف اسلامی کے صدر اور حقوق الزوجین کے مصنف مولانا مودودی صاحب نے اس بارے میں اپنی سفارش ان الفاظ میں پیش کی تھی:۔

"بیک وقت تین طلاق دے کر عورت کو جدا کر دینا نصوص صریحہ کی بنا پر معصیت ہے۔ علمائے امت کے درمیان اس مسئلہ میں جو کچھ اختلاف ہے وہ صرف اس امر میں ہے کہ ایسی تین طلاقیں ایک طلاق رجعی کے حکم میں ہیں یا تین طلاق مغلظہ کے حکم میں۔ لیکن اس کے بدعت اور معصیت ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں۔ سب تسلیم کرتے ہیں کہ یہ فعل اس طریقہ کے خلاف ہے جو اللہ اور اس کے رسول نے طلاق کے لئے مقرر فرمایا ہے اور اس سے شریعت کی اہم مصلحتیں فوت ہو جاتی ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاقیں دیں تو حضورؐ غصے میں آکر کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ:۔ العبُ بکتاب اللہ عز وجل و انا بین اظہرکم۔ (کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالاں کہ ابھی میں تمہارے درمیان موجود ہوں) (۶)

آخر میں اس برائی کو ختم کرنے کے لئے مولانا موصوف یہ علاج تجویز فرماتے ہیں:۔

"ان خرابیوں کا سد باب کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے کر عورت کو جدا کر دینے پر ایسی پابندیاں عائد کر دی جائیں جن کی وجہ سے لوگ اس فعل کا ارتکاب نہ کر سکیں۔" (۷)

حنفی علماء نے جب آپ کے اس مسئلہ اور حقوق الزوجین کے دوسرے مسائل پر اعتراضات کئے تو

---

(۶) حقوق الزوجین، طبع ششم، صفحہ ۱۵۴۔ (۷) ایضاً، صفحہ ۱۵۵

آپ نے ان کو جو مسکت جواب دیا تھا وہ بھی اسی کتاب میں شامل ہے آپ نے ان کو خطاب کرتے ہوئے لکھا تھا کہ قیامت کے دن جب حق تعالیٰ کے سامنے ان گناہ گاروں کے ساتھ ساتھ ان کے دینی پیشوا بھی پکڑے ہوئے آئیں گے اور اللہ تعالیٰ سے بازپرس کے جواب میں اُمید نہیں کہ کسی عالمِ دین کو کنز الدقائق اور ھدایہ اور عالمگیری؎ کے مصنفوں کے دامن میں پناہ مل سکے گی۔ (۸)

قارئین جانتے ہوں گے کہ پاکستان میں اسلامی قانون کے نفاذ کے لئے صرف حکومت سے مطالبہ کرنے میں یہ لوگ پیش پیش ہیں۔ اب یہ اسلامی قانون جو ان کی سفارشات کے عین مطابق تھا تو ان لوگوں کو کم از کم اس کا خیر مقدم کرنا چاہیئے تھا۔ لیکن آپ حیران ہوں گے کہ جن کتابوں کا حوالہ دے کر حنفی علماء کو ڈراتے تھے کہ قیامت کے دن ان کے دامن میں پناہ نہ مل سکے گی، اپنی سیاسی مجبوریوں کی بنا پر انہیں کے دامن میں خود پناہ لی اور وہ قانون جو ان کی اپنی سفارشات کے عین مطابق تھا یہ کہہ کر اس کی مخالفت کرنے لگے:۔

"بلاشبہ یہ چیز بعض فقہی مذاہب کے نزدیک درست ہے لیکن حنفی مذہب کے خلاف ہے (؟) حنفی مذہب میں اگر تین طلاق بیک وقت دیئے گئے ہوں تو اس سے طلاق مغلظ واقع ہو جاتی ہے۔ اور مطلقہ عورت سے اس کا سابق شوہر نہ تو مدت عدت کے اندر رجوع کر سکتا ہے اور نہ عدت گزر جانے کے بعد اس کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے، جب تک اس کی تحلیل نہ ہو جائے۔ اس ملک کے باشندوں کی عظیم اکثریت حنفی ہے۔ ان حنفی باشندوں کو جو اعتماد امام ابو حنیفہ اور مذہبِ حنفی کے ائمہ و فقہاء کے علم و تقویٰ پر ہے وہ اعتماد آج کل کے قانون سازوں پر نہیں" (۹)

طلاقِ بدعت کے خاتمہ کو روکنے کے لئے صرف اسی اعتراض پر ہی اکتفاء نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس خاتمہ کو روکنے کے لئے ملک گیر مہم چلائی گئی۔ اب بھی مدیر چراغِ راہ نے بار بار عائلی قوانین کا نام لے کر "تجدد پسندوں" کو مطعون کرنے کی کوشش کی ہے۔ اللہ اللہ آج سے تیس سال پہلے

؎ حنفی فقہ کی مشہور کتابیں (۸) حقوق الزوجین، صفحہ ۹۸۔

(۹) عائلی قوانین پر علماء کے اعتراضات، صفحہ ۱۸، ۱۹ مطبوعہ پبلک آرٹ پریس پشاور

حنفی علماء نے مولانا کی تجویز پر جب بھی اعتراض کیا تھا تو آپ نے ان کو یہ سخت جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں تمہیں ھدایہ اور عالمگیری کے مصنفوں کے ہاں پناہ نہ مل سکے گی ۔ لیکن آج جب ان کی اپنی تجویز قانونی شکل اختیار کر چکی ہے تو ان ہی کتابوں کے مصنفوں کے علم و تقویٰ کا واسطہ دے کر اس کی مخالفت کرنے لگ گئے ۔ حالاں کہ جس چیز کو حنفی مذہب کے خلاف قرار دیا جا رہا ہے وہ حنفی مذہب میں طلاق دینے کا سب سے احسن طریقہ ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ادارہ معارف اسلامی کے علمی تحقیقات کرنے والے اہل علم کو اس تضاد بیانی کا کبھی احساس نہیں ہوا ، ورنہ وہ اس کا الزام "تجدد پسندوں" کے سر نہ تھوپتے ۔

ہم نے یہ سمجھا کہ شاید یہ حضرات اپنے پرانے اجتہادی مسلک کو چھوڑ کر جب کہ وہ کسی مخصوص فقہ کی تقلید کو کفر کے برابر سمجھتے تھے (۱۰) اورخیر باد کہہ کے سچے دل سے حنفی مذہب کے پیروکار بن گئے ہیں ۔ کیوں کہ اگر دیانت داری سے ایسا کر بھی لیا جائے تو کوئی معیوب امر نہیں ۔

خاندانی منصوبہ بندی

لیکن جلد ہی ایک ایسا موقع آگیا جس سے معلوم ہوا کہ یہ تبدیلی کتنے اخلاص پر مبنی ہے ۔ یہ موقع خاندانی منصوبہ بندی میں حکومت کی دلچسپی تھی ۔ سلف صالحین سے اس کے جواز کے بارے میں اتنی تفصیلات منقول ہیں کہ کوئی بڑا ہی کج ذہن ان پر پردہ ڈال سکتا ہے ۔ آج بھی ان تفصیلات کو دیانت داری سے پیش کر دیا جائے تو ان پر کسی اضافے کی کوئی گنجائش نہیں ۔ احادیث رسولؐ ، عملِ صحابہ اور ائمہ اربعہ کے فتاویٰ اور دوسرے سلف صالحین کی تصریحات سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے ۔ انہی دینی دلائل کی بنا پر "اخوان المسلمین" کے اہلِ علم نے حکومت سے اختلاف کے باوجود اسے اپنی سیاست چمکانے کے لئے خلافِ اسلام قرار نہ دیا ۔ اگرچہ چاروں ائمہ اس کے جواز پر متفق ہیں (۱۱) لیکن حنفی فقہ میں جزئیات کی حد تک اس بارے میں تمام تفصیلات موجود ہیں ۔ بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں تو منقول ہے کہ وہ اسے قرآن مجید سے ثابت کرتے تھے ۔ ان کا یہ مسلک قاضی ابوبکر جصاص کی تفسیر "احکام القرآن" جسے "ادارہ معارفِ اسلامی" اردو میں منتقل کر رہا ہے ، میں بھی پایا جاتا ہے ۔ علامہ جصاص آیت نساؤکم حرث لکم کی تفسیر

---

(۱۰) رسائل و مسائل ، حصہ اوّل صفحہ ۲۴۶ ۔ (۱۱) مختصر الفتاویٰ المصریہ ۔ صفحہ ۴۲۶ ۔

کے ذیل میں امام صاحب کا مسلک ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں :۔

وقد روی عن ابن عمرؓ فی قولہ (نساءکم حرث لکم) قال کیف شئت ان شئت عزلاً او غیر عزلٍ رواہ ابوحنیفۃ عن کثیر الریاح الاصم عن ابن عمر و روی نحوہ عن ابن عباس وھذا عندنا فی ملک الیمین وفی الحرۃ اذا اذنت فیہ وقد روی ذلک علی ماذکرنا من مذھب اصحابنا عن ابی بکرٍ و عمر و عثمان و ابن مسعود و ابن عباس و آخرین غیرھم۔ (۱۲)

(ترجمہ) (تمہاری بیویاں تمہارے لئے بمنزلہ کھیتیاں ہیں) کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ چاہے عزل کرو یا نہ کرو۔ امام ابوحنیفہؒ نے کثیر الریاح الاصم سے اور انہوں نے ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے اور حضرت ابن عباس سے بھی ایسی ہی روایت منقول ہے۔ ہمارے نزدیک یہ عام اجازت صرف لونڈی تک مخصوص ہے۔ آزاد عورت سے عزل کرنے کے لئے اس کی اجازت کی ضرورت ہے۔ حنفی مذہب کا یہ مسلک حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے اجل صحابہ سے مروی ہے۔"

عزل کی اصطلاح کی تعریف عام طور پر فقہاء نے وہی بیان کی ہے جو مدیر چراغ راہ کی تصریح کے مطابق خاندانی منصوبہ بندی کے خلاف" شاہکار کتاب" میں مفتی محمد شفیع صاحب نے بیان کی ہے قارئین بھی اس پر ایک نظر ڈال لیں۔ فرماتے ہیں :۔

"اس کی (یعنی خاندانی منصوبہ بندی کی) جو صورت اس زمانے میں معروف تھی اسے عزل کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی صورت اختیار کرنا جس سے مادہ تولید رحم میں نہ پہنچنے پائے خواہ مرد کوئی صورت اختیار کرے یا عورت فم رحم کو بند کرنے کی کوئی تدبیر کرے۔" (۱۳)

سلف صالحین نے جن جن مقاصد کے لئے ضبط ولادت کی اجازت دی ہے ان میں چند ایک درج ذیل ہیں :۔

---

(۱۲) احکام القرآن للجصاص، جلد ۱، صفحہ ۴۱۷ ۔

(۱۳) ضبط ولادت عقلی اور شرعی حیثیت سے، مطبوعہ کراچی، صفحہ ۳۱۔

(۱) امام شافعیؒ نے زیادہ عیال داری سے بچنے کے لئے۔ (۱۴)
(۲) احناف نے ہونے والی اولاد کے بُرے ماحول میں پڑ جانے کے خدشہ کی وجہ سے۔ (۱۵)
(۳) امام غزالیؒ نے معاشی وجوہ اور عورت کی صحت کی حفاظت کے لئے۔ (۱۶)
(۴) ماں اور بچہ کی صحت کا خیال کرتے ہوئے دو بچوں میں مناسب وقفہ وغیرہ وغیرہ

ہمارے دینی لٹریچر میں سلف سے لے کر خلف تک سب اس کے جواز کے متعلق لکھتے آئے ہیں۔ فقہ کی شاید ہی کوئی کتاب ہو جس میں یہ مسئلہ پوری تفصیل سے موجود نہ ہو۔ لیکن علمی تحقیقات کے اجارہ داروں نے ان سینکڑوں ہزاروں کتابوں میں سے ایک لفظ بھی کبھی نقل نہیں کیا۔ اب خلف صالحین کا مسلک دیکھئے اور وہ بھی اس تفسیر سے جس کی علمی حیثیت کے نہ صرف یہ معترف ہیں (۱۷) بلکہ برصغیر ہند و پاک کے تمام اہلِ علم اسے سند قرار دیتے ہیں۔ یہ شاہ عبدالعزیز بن شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی تفسیر عزیزی ہے۔ اس بارے میں آپ یہ فیصلہ دیتے ہیں:۔

"وتجویز عزل بروایاتِ صحیحہ مشہورہ است لا شبهةً فیها۔ و استعمال دوائے قبل از جماع یا بعد ازاں کہ مانع از انعقاد نطفہ گردد نیز مانند عزل جائز است۔" (۱۸)

(ترجمہ) صحیح اور مشہور احادیث کی بنا پر عزل جائز ہے اور اس میں کسی قسم کا کوئی شبہ نہیں۔ اور ضبط ولادت کے لئے جماع سے پہلے یا اس کے بعد دوا وغیرہ کا استعمال جائز ہے۔"

خلف صالحین کی جس دوسری کتاب کا نام یہ حضرات بڑی عزت سے لیتے ہیں، وہ نیل الاوطار ہے۔ اس میں بھی ضبطِ ولادت کا جواز موجود ہے۔ بلکہ اخوان المسلمین کے ایک چوٹی کے عالم علامہ البہی الخولی نے اس کے جواز کے بارے میں اپنی کتاب "المرأة بين البيت والمجتمع" میں جو فیصلہ

---

(۱۴) تفسیر روح المعانی۔ علامہ آلوسی، جلد ۴، صفحہ ۱۷۶۔
(۱۵) شامی۔ علامہ ابن عابدین جلد ۲، صفحہ ۳۸۹۔
(۱۶) احیاء العلوم الدین، جلد ۲، صفحہ ۵۱۔
(۱۷) چراغِ راہ، اپریل ۱۹۶۷ء صفحہ ۸۔
(۱۸) تفسیر عزیزی، مطبوعہ فتح الکریم پریس بمبئی، پارہ ستیواں، صفحہ ۷۷۔۷۸۔

دیا ہے اس کی تائید میں نیل الاوطار سے ہی دلائل نقل کئے ہیں۔ ان حضرات کی دیانتِ علمی ملاحظہ ہو کہ اپنے مقاصد کے لئے علامہ البہی الخولی کی مذکورہ بالا کتاب کا کئی مقامات پر حوالہ دیتے ہیں۔ لیکن حرام ہے کہ کبھی ان کے اس مسئلہ کے بارے میں اشارۃً تک بھی کیا ہو۔ اسی طرح "اخوان المسلمین" کے بانی جناب حسن البنار نے مصر کی خاندانی منصوبہ بندی کونسل میں اس کے جواز کے بارے میں جو تقریر فرمائی تھی اور وہ المسلمون میں بھی چھپی تھی، اس کا مکمل بائیکاٹ کر رکھا ہے۔ حالاں کہ علمی تحقیقات کا یہ ادارہ ان کے ایک ایک لفظ کو اُردو میں منتقل کر رہا ہے۔

ہاں ایک اور حقیقت بھی ذہن نشین رہے کہ صحابہ کرامؓ ضبطِ ولادت کی اس اجازت کو کوئی انفرادی عمل نہیں سمجھتے تھے بلکہ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتے تھے اور اس کی ترغیب دیتے تھے۔ مشہور صحابی اور اسلامی سپہ سالار حضرت عمرو بن العاصؓ فاتح مصر نے جب مصر میں آبادی کی کثرت دیکھی تو آپ نے ایک مشہور خطبہ دیا۔ اس میں خاندانی منصوبہ بندی کی بھی ترغیب تھی۔ ان کے خطبہ کے یہ الفاظ ملاحظہ ہوں:۔

"ایاکم وکثرۃ العیال" (۱۹) تم لوگ کثرتِ عیال سے بچو۔

(۱۹) فتوح مصر، صفحہ ۱۳۹ و النجوم الزاہرۃ، جلد ۱ صفحہ ۷۲

انتخاب

فساد زمانہ اور عمومی بلویٰ

حالات کے بدلنے سے احکام کی تبدیلی

سے انکار نہیں کیا جا سکتا

[ماہنامہ "معارف" اعظم گڑھ میں مولانا مجیب اللہ ندوی نے "فساد زمانہ اور عمومی بلویٰ" کے عنوان سے ایک طویل مضمون لکھا تھا۔ اِس وقت ہمارے ہاں مشینی ذبیحہ کی حلت یا حُرمت کے بارے میں جو بحث چل رہی ہے۔ اس میں کسی مثبت فیصلے تک پہنچنے میں ہمارے خیال میں اس مضمون سے کچھ مدد مل سکے گی۔ چناں چہ یہ مضمون "فکر و نظر" میں شائع کیا جا رہا ہے۔ "مدیر"]

اسلامی شریعت نے معاملاتی اور تمدنی اُمور میں انسان کو غیر معمولی مشقت سے بچانے اور ناسازگار حالات میں اسلامی احکام کے منشاء و مقصد کے تحفظ کے لئے رفع حرج اور تیسیر و تسہیل کی جو صورتیں پیدا کی ہیں، اُن میں عموم بلویٰ کا لحاظ اور فساد زمانہ کی رعایت بھی ہے۔ مگر اس لحاظ و رعایت کا مقصد محارم شریعت کا استحلال یا احکام شریعت کا تعطل نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مقصد اس کی دوامی حیثیت کی حفاظت اور اس کو بالکلیہ تعطل سے بچانا ہے

اسلامی عقائد و عبادات میں تو کسی وقت بھی تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا تعلق زندگی کی تغیر پذیر قدروں سے نہیں ہے۔ مگر معاملاتی، معاشرتی اور تمدنی احکام کا معاملہ بالکل جدا ہے۔ ان کا مدار انسانی زندگی کی مادی قدروں پر ہے، جو ہر آن تغیر پذیر

رہتی ہیں۔ ان میں روزانہ نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ ان پر معاشرہ کے فساد و صلاح کا براہ راست اثر پڑتا ہے۔ اس لئے اسلامی شریعت نے معاملاتی و تمدنی معاملات کے سلسلے میں جو ھدایت دی ہے، ان میں حلال و حرام کی بنیادی و دوامی قدروں کے تحفظ کے ساتھ قیاس و اجتہاد کی ایسی صورتیں رکھی ہیں، جن سے شریعت کا منشاء و مقصد بھی فوت نہیں ہونے پاتا۔ اور اسلامی احکام معاشرہ کے ارتقاء میں حائل بھی نہیں ہوتے۔ یہ تیسیر و تسہیل کی آزادی اس حد تک ہے۔ جب تک کہ حلال و حرام کی وہ بنیادی قدریں متاثر نہیں ہوتیں، جن کا رشتہ دین و ایمان سے جڑا ہوا ہے۔ مثلاً اسلامی شریعت نے بہت سی چیزیں حرام، مکروہ، اور ناجائز قرار دی ہیں، یا اس کے بارے میں کچھ اصولی ھدایتیں دے دی ہیں، مگر بعینہٖ ان پر تعامل میں انسان کو مستقل دقتیں محسوس ہوتی ہیں، یا عارضی تکلیف کا امکان ہوتا ہے، اس لئے فقہاء شریعت کی منشا کے مطابق اس میں تخصیص و تقیید کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تخصیص و تقیید اس لئے ضروری ہوتی ہے کہ نہ تو شریعت کا منشاء بالکلیہ فوت ہونے پائے اور نہ انسان غیر معمولی تکلیف میں مبتلا ہو جائے۔ جیسا کہ شریعت نے حکم دیا ہے:۔

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (بقرہ)

اللہ تعالیٰ تم پر آسانی چاہتا ہے۔ سختی نہیں چاہتا۔

اس طرح بہت سے احکام ایک خاص ماحول اور زمانہ میں بہت ہی مفید ہوتے ہیں، مگر ایک مدت کے بعد ماحول، ذرائع اور اخلاق عامہ کے بدل جانے کی وجہ سے اُن کی افادیت یا تو باقی نہیں رہتی یا اُس کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ اب اگر شرعی حکم کی علت اور منشاء کو نظر انداز کر کے بعینہٖ اس حکم پر عمل کیا جائے تو یا عمل کرنے والا تکلیف مالا یطاق میں مبتلا ہو جائے گا۔ یا پھر شریعت کا منشاء۔ یا اس کے حکم میں رخصت، تیسیر اور نفی حرج کا جو پہلو ہے، وہ نظر انداز ہو جائے گا۔ چناں چہ اسی بناء پر تمام ہی مسالک کے متاخر فقہاء نے اپنے مسلک کے ائمہ اور متقدم فقہاء کے بہت سے فتاویٰ کے خلاف فتوے دیئے ہیں اور اپنے پیش روؤں سے اختلاف کی وجہ متاخر فقہاء نے اختلاف الزمان اور فساد الاخلاق ہی بیان کی ہے، متاخرین کا متقدمین سے یہ اختلاف کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر متقدم

فقہاء وائمہ بھی اُن کے زمانہ میں موجود ہوتے تو حالات کی تبدیلی اور فساد اخلاق کی بنا پر وہی رائے دیتے۔ اسی عموم بلویٰ اور فساد زمانہ کی بنیاد پر فقہاء نے یہ اُصول مقرر کئے ہیں:[1]

لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان۔ الامر اذا ضاق اتسع۔ الضرر یدفع بقدر الامکان۔ الضرورۃ مستثناۃ من قواعد الشرع۔ المشقۃ تجلب التیسیر۔ الضرورات تبیح المحذورات

حالات کے بدلنے سے احکام کی تبدیلی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جب کوئی تنگی کی صورت پیدا ہو جائے تو اس میں وسعت ہوتی ہے۔ تکلیف حتی الامکان رفع کی جاتی ہے۔ ضرورت شریعت کے قواعد سے مستثنیٰ ہوتی ہے۔ مشقت آسانی لاتی ہے۔ ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں۔ (مسلسل)

---

[1] نشر العرف۔ ج ۲ ص ۱۲۵

طابع: ظہیر الدین مطبع: استقلال پریس لاہور

ناشر: ڈاکٹر فضل الرحمٰن۔ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، راولپنڈی۔

مدیر

محمد سرور

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء
سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں -
اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے -

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

ماہنامہ

فکر و نظر

جلد ۵ ☆ دسمبر ۱۹۶۷ء ☆ شمارہ ۶

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

آج سے کوئی چونتیس پینتیس برس پہلے کی بات ہے، قاہرہ کے مشہور اخبار "الاہرام" کے صفحات پر فرید وجدی آفندی ("آفندی" مصر میں "مسٹر" کے مرادف ہے) اور شیخ تفتازانی (شیخ مصر میں ہمارے ہاں کے لفظ "مولانا" کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے) کے درمیان مصطفیٰ کمال اتاترک نے ترکی میں جو اصلاحات کی تھیں، ان کے بارے میں بحث چھڑ گئی۔ فرید وجدی وہ بزرگ ہیں، جنہوں نے اکیلے دائرۃ المعارف الاسلامیہ مرتب کی تھی۔ موصوف کی ایک کتاب کا اردو ترجمہ جو مسلمان عورتوں کے لئے پردے کی حمایت میں تھی، مولانا ابوالکلام آزاد کے نام سے چھپ چکا ہے۔ بعد میں فرید وجدی کافی آزاد خیال ہو گئے تھے، یہاں تک کہ وہ اتاترک کی اکثر اصلاحات کی حمایت کرنے لگے۔ آخر عمر میں ان کو جامعہ ازہر کے ماہنامہ "الازہر" کا مدیر مقرر کیا گیا تھا۔

شیخ تفتازانی گو صاحب طریقت بزرگ تھے۔ لیکن انگریزی اچھی خاصی جانتے تھے، اور اخبارات میں اکثر ان کے مضامین آتے تھے۔ فرید وجدی اور شیخ تفتازانی کی اس بحث نے کافی طول کھینچا۔ آخرالذکر جس اصلاحی اقدام کو خلافِ اسلام ثابت کرتے، فرید وجدی اس کے جواز میں کسی نہ کسی فقیہہ کا قول پیش کر دیتے۔ شیخ تفتازانی کو اتاترک کی اصلاحات پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ قرآن مجید کا ترکی میں ترجمہ کیا گیا ہے۔ اور اس ترجمے کو اصل عربی کی جگہ دینے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ فرید وجدی نے اس کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ قرآن کا اصل مقصود اسے سمجھنا اور اس کے مطالب کو ذہن نشین کرنا ہے۔ اگر ایک شخص عربی نہیں جانتا۔ اور قرآن مجید بغیر سمجھے پڑھتا ہے۔ تو اس سے کہیں بہتر ہے کہ وہ اس کا اپنی زبان میں ترجمہ پڑھے تاکہ وہ قرآن مجید کا مفہوم سمجھ سکے۔ اپنے اس خیال کی تائید میں انھوں نے

امام ابو حنیفہؒ کا وہ قول پیش کیا، جس میں عربی نہ جاننے والے کے لئے نماز میں قرآن مجید کا فارسی ترجمہ پڑھنے کی اجازت دی گئی تھی۔

ان دونوں بزرگوں کی بحث نے اتنی اہمیت اختیار کرلی کہ بعد میں شیخ مصطفیٰ المراغی نے جو اس وقت شیخ الازہر تھے، اس میں حصّہ لیا۔ اور دوسری زبانوں میں قرآن مجید کے ترجمے کی حمایت کی، اور اسے افہام و تفہیم کے لئے ضروری قرار دیا۔

راقم الحروف اس وقت قاہرہ میں طالب علم تھا۔ اور اتفاق سے "الاہرام" کے اس قلمی مجادلہ کو پڑھنے کا اسے موقع ملا۔

اس ضمن میں شیخ تفتازانی نے دوران بحث میں اس خدشے کا اظہار کیا تھا کہ اتاترک کی اصلاحات سے ترک معاشرے میں جو تبدیلیاں آرہی ہیں، ان سے اِلحاد کی راہیں کھلیں گی۔ اور ترک قوم اسلام کو چھوڑ دے گی، یا اس سے دُور ہوجائے گی۔ اس کے جواب میں فرید وجدی نے لکھا تھا کہ صدیوں سے ترک ذہنی جمود میں مبتلا ہیں، اور اس نے اُنہیں معاشرتی لحاظ سے بوجھل زنجیروں میں بُری طرح جکڑ رکھا ہے۔ اب اگر یہ جمود نہیں ٹوٹتا، تو یہ زنجیریں ترک قوم میں زندگی کی تھوڑی بہت جو رمق ہے، وہ بھی ختم کردیں گی۔ چنانچہ اس سے بہتر ہے کہ یہ جمود ٹوٹے۔ ترک آزادی سے سوچنے لگیں۔ اور اگر اس سلسلے میں تھوڑا بہت اِلحاد بھی در آئے، تو اس میں چنداں حرج نہیں۔ ترک قوم میں بحیثیت مجموعی اگر اسلامی شعور ہوگا، تو وہ لازماً موثر ہوگا، اور جمود کو توڑتے وقت جو بے اعتدالیاں ہوں گی، بعد میں ان کی اصلاح کی توقع کی جاسکتی ہے۔

فرید وجدی نے اس موقع پر یہ تاریخی جملہ لکھا تھا:-

وہ جمود جو ایک قوم کی موت پر منتج ہو، اس سے الحاد کہیں بہتر ہے اگر اس سے قوم کو نئی زندگی ملتی ہے۔

"فکر و نظر" کو اس بات پر یقین ہے کہ صنعتی انقلاب کے نتیجے میں پیدا ہونے والے پاکستانی معاشرے کو ہمارے بزرگوں نے انہیں ذہنی اور معاشرتی زنجیروں سے بدستور جکڑ رکھنے کی کوشش کی، جو صدیوں سے چلی آتی ہیں، تو یہ زنجیریں لامحالہ ٹوٹ کر رہیں گی۔ کیونکہ پاکستان صنعتی دَور میں داخل ہوچکا ہے۔ اور یہ ممکن نہیں کہ یہاں اور صنعتیں نہ لگیں اور صنعتی انقلاب کا دائرہ اثر وسیع تر

نہ ہو۔ اب اگر ایسا ہوا کہ یہ زنجیریں ہمارے بزرگوں کی مخالفت کے باوجود ٹوٹیں۔ اور ٹوٹنا تو انہیں ہے ہی۔ اور اسلامی ذہن جامد کا جامد ہی رہا، اور اس نے آج بھی نئے زمانے اور اس کے تقاضوں کو پہلے کی طرح تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ موجودہ اور آئندہ نسلیں ذہنی جمود اور معاشرتی زنجیروں کو غلطی سے اسلام سمجھنے لگیں گی اور چونکہ صنعتی انقلاب کی وجہ سے ان کا ختم ہونا ضروری ہے۔ اس لئے ڈر یہ ہے کہ مبادا کہیں ہمارے بزرگوں کے اس رویے سے قوم کے اسلامی شعور پر زد نہ پڑے۔ اور نئی ابھرتی ہوئی قوتیں اسلام کو آگے بڑھنے اور ترقی کرنے کی راہ میں سنگ گراں سمجھنے لگیں۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے :۔ یُرِیدُ بِکُمُ الیسر ولا یرید بکم العسر۔ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا۔ ماہنامہ "معارف" کے ایک مضمون بعنوان "فسادِ زمانہ اور عمومی بلویٰ" میں جو "فکر و نظر" میں نقل کیا جارہا ہے، مولانا مجیب اللہ ندوی نے اسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلامی شریعت نے معاملاتی اور تمدنی امور میں غیر معمولی مشقت سے بچانے کے لئے آسانیاں پیدا کی ہیں تاکہ شریعت کی دوامی حیثیت محفوظ رہے اور وہ بالکلیہ معطل نہ ہو کر رہ جائے۔ مولانا موصوف نے "نشر العرف" (ج ۲ صہ ۱۲۵) سے ایک اقتباس بھی دیا ہے، جس کا اردو ترجمہ یہ ہے :۔

> حالات کے بدلنے سے احکام کی تبدیلی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ جب کوئی تنگی کی صورت پیدا ہو جائے تو اس میں وسعت ہوتی ہے۔ تکلیف حتی الامکان رفع کی جاتی ہے۔ ضرورت شریعت کے قواعد سے مستثنیٰ ہوتی ہے۔ مشقت آسانی لاتی ہے۔ ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں۔

ذبیحہ کے احکام کے سلسلے میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے جو کچھ کہا، یا "فکر و نظر" میں جو کچھ لکھا گیا، اس کی تائید میں بعض صحابہ کرام کے اقوال، کئی ایک مجتہدین کی آراء اور بہت سے فقہاء کے فتوے مذکور ہوئے ہیں۔ اس دور کے دو بہت بڑے عالموں شیخ محمد عبدہ اور شیخ سید رشید رضا نے اور آخر الذکر کو تو ہمارے سلفی بزرگ ایک امام کا درجہ دیتے ہیں، اس بارے میں جو کچھ لکھا ہے، اسی کو خاص طور سے اس مسئلے میں مدار علیہ بنایا گیا ہے۔ اور ان کے اقوال سند کے طور پر پیش کئے گئے ہیں۔ ان سب باتوں

کے باوجود ہمارے اکثر بزرگوں نے اس بارے میں جو موقف اختیار کیا، وہ کتنا افسوس ناک ہے۔ شریعت میں ایک آسانی موجود ہے۔ بڑے بڑے مجتہد اور عالم اس آسانی کے حق میں ہیں۔ قرآن مجید کے ایک مشہور اور مانے ہوئے مفسر کا بیان موجود ہے۔ عقلی طور پر ذبح کی حکمت بتائی جاتی ہے۔ لیکن پھر بھی ہمارے بزرگ اس طور پر مخالفت کرتے ہیں، جیسے ذبیحہ کے اس حکم کے بارے میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن اکیلے ایک رائے رکھتے ہیں، نہ امام شافعی کا یہ خیال ہے۔ نہ قاضی ابوبکر ابنؔ العربی مالکی نے یہ فتویٰ دیا۔ اور نہ آج سے پچاس ساٹھ سال پہلے شیخ محمدؔ عبدہ اور شیخ رشید رضا اس بارے میں تفصیل سے لکھ چکے ہیں۔

ہم اپنے ان بزرگوں کی خدمت میں عرض کریں گے کہ ذہن کے دریچوں کو اس طرح بند کر لینا کہ کوئی نیا خیال خواہ پہلے بزرگ اسے مانتے رہے ہوں، ذہن میں داخل نہ ہوسکے، اسے ذہنی جمود کہتے ہیں۔ اور اسی کی ہمیں اپنے ان بزرگوں سے شکایت ہے۔ یہ ذہنی جمود آج سب سے بڑا خطرہ ہے۔ اور "فکر و نظر" اپنی بساط کے مطابق اسی برف کی سِل کو پگھلانے کی جد و جہد کر رہا ہے۔

ایک انگریز نے جو چالیس سال تک استنبول میں رہا تھا، ۱۹۰۸ء میں جب سلطان عبدالحمید خان کو معزول کر کے دستوری نظام حکومت قائم کیا گیا، ترکی کے شیخ الاسلام سے پوچھا تھا کہ کیا اسلام اس دستوری نظامِ حکومت کا ساتھ دے سکے گا؟ شیخ الاسلام نے اس انگریز کو جو جواب دیا، وہ یہ تھا:-

عزیز من! تم اسلام کی تاریخ میں جتنا بھی پیچھے جاؤ گے، اس میں ذہن و فکر کی زیادہ وسعت پاؤ گے۔

———○———

ہمارے شہر بڑی سرعت سے صنعتی مرکز بنتے جارہے ہیں۔ اس سے لازماً شہری معاشرے میں کافی اتھل پتھل ہوگی، جس کی وجہ سے ہمارے ہاں بڑے گنجلک اور نئے مسائل پیدا ہوں گے۔ جنہیں اگر بروقت حل کرنے کی کوشش نہ کی گئی تو شہری زندگی میں اجتماعی خلفشار اور اخلاقی بے راہ روی پھیلنے کا بڑا اندیشہ ہے۔ اور ملکوں میں جہاں اس طرح صنعتی زندگی آئی ہے، مذہبی اداروں اور مذہبی گروہوں نے معاشرے کو کسی نہ کسی حد تک راہ راست پر چلانے اور اسے انتشار سے بچانے کے لئے بہت کچھ کیا ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے ہاں اب تک اس ضرورت کا احساس نہیں ہوا نہ سوشل کام کرنے والوں کی توجہ ادھر ہے اور نہ مساجد کے ائمہ، خطیبوں، دینی مکاتب و مدارس کے اساتذہ اور عام علماء کرام نے یہ سمجھا ہے کہ ان کے کرنے کا ایک کام یہ بھی ہے اور یہ کہ اجتماعی زندگی کی تنظیم و اصلاح

بھی ایک دینی خدمت ہے۔

ایک زمانے میں اسلامی معاشرے کی اس ضرورت کو مسجدیں اور ان کے ساتھ ساتھ خانقاہیں، جہاں اہل اللہ سلسلہ بہ سلسلہ چلے آتے تھے۔ پورا کرتی تھیں۔ اس قسم کی خانقاہیں جو قریب قریب ختم ہو گئی ہیں، ان کی جگہ اب شہروں میں پیری مریدی کے نئے نئے حلقے بن رہے ہیں جن میں لوگ بڑی کثرت سے شریک ہوتے ہیں۔ ان حلقوں کا بننا اور تعلیم یافتہ طبقوں میں مقبول ہونا یہ بتاتا ہے کہ معاشرے میں ایک عام روحانی خلا ہے، اور جہاں بھی لوگوں کو روحانی تسکین کی کچھ روشنی نظر آتی ہے، وہ اُدھر کا رخ کرتے ہیں۔ پیری مریدی کے یہ حلقے موجودہ یا جو آگے چل کر بننے والا معاشرہ ہے، اس میں وہ اخلاقی تنظیمی کردار ادا کر سکیں گے، جو ایک زمانے میں خانقاہی نظام نے بڑی خوبی سے ادا کیا تھا۔ یہ دیکھنے کی بات ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں مساجد اور علماء کرام کا تعلق ہے، ہمارے خیال میں شہری زندگی کو ایک مناسب ڈھرے پر رکھنے اور صنعتوں کی ترویج سے اس میں جو طرح طرح کے مسائل پیدا ہوں گے، ان سے صحیح طرح نمٹنے میں وہ بہت مدد و معاون ہو سکتے ہیں۔ اسلامی معاشرے میں شروع ہی سے مسجد کا ایک مرکزی مقام ہے۔ اور علماء ہمیشہ سے نمازوں کے امام، جمعوں کے خطیب، مدرسوں کے استاد اور ایک لحاظ سے مشیر و مرشد بھی رہے ہیں۔ اب صرف مشکل یہ آن پڑی ہے کہ ہمارے ہاں عام طور پر دینی سرگرمیوں کی نوعیت نظری سی ہو کر رہ گئی ہے۔ عبادات کا تصور بھی زیادہ تر شخصی ہو گیا ہے، یعنی اپنی جنت پکی ہو جائے، دوسرے خواہ جہنم میں جائیں۔ اگر ہمارے دینی تصور میں اجتماعیت آجائے، اور معاشرے کو بہتر بنانا بھی دین کا ایک حصہ سمجھ لیا جائے، تو ہماری مسجدیں آج کے معاشرے کے مفاسد کو دُور کرنے کے لئے بہت مفید ثابت ہو سکتی ہیں، اور علماء کرام بھی بڑا اہم اخلاقی کردار ادا کر سکتے ہیں، مذہبی فرقہ داریت کی آویزشوں کا بھی یہی علاج ہے اور اسلام وجہ تفرقہ کے بجائے "بنیان مرصوص" کا باعث اسی طرح بن سکتا ہے۔

پاکستان اب بھی دیہات کا ملک ہے، اور ہماری دیہاتی زندگی میں مولوی حضرات کی ایک خاص حیثیت ہے۔ وہ امامت کراتے اور جمعہ کا خطبہ تو دیتے ہی ہیں۔ اس کے علاوہ وہ تھوڑی بہت

طب بھی جانتے ہوتے ہیں۔ اور عام طور سے ان کا شمار گاؤں کے پڑھے لکھوں میں ہوتا ہے۔

ہمارے دیہات صدیوں کی نیند سے جاگ کر اب نئی کروٹ لے رہے ہیں۔ وہ دن لد گئے جب ہر گاؤں اپنی جگہ خود کفیل ہوتا تھا، اور اسے باہر سے کسی کی احتیاج نہیں ہوتی تھی۔ گاؤں اور شہر اب ایک ہی معاشی رشتے میں مربوط ہیں۔ اور جیسے جیسے صنعتیں بڑھیں گی، یہ رشتہ اور مستحکم اور وسیع ہوگا۔ پھر یہ کہ دیہات کو نہ صرف اپنے لئے غذا پیدا کرنا ہے، بلکہ مزید غذا کے ساتھ ساتھ خام اجناس کی پیداوار بھی بڑھانا ہے، کیونکہ اسی صورت میں ہمارے ہاں موجودہ صنعتیں چل سکتی اور مزید لگ سکتی ہیں۔ آج دیہی زندگی کو زیادہ متحرک، زیادہ فعال اور زیادہ پیدا کرنے والا بنائے بغیر پاکستان کے استحکام و ترقی کا تصور کرنا تو ایک طرف رہا، اسے آنے والے فاقے، بے کاری، پستی اور زبوں حالی سے بھی بچایا نہیں جا سکتا، دیہی زندگی میں یہ چیزیں کیسے پیدا ہوں، اس میں دیہات کے مولوی حضرات ایک اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔

حال میں گورنروں کی کانفرنس میں اس بارے میں بعض بڑے اچھے فیصلے کئے گئے ہیں۔ گاؤں کے مولوی حضرات بنیادی جمہوریتوں کی سرگرمیوں میں حصّہ لیں گے اور زرعی پیداوار بڑھانے کے سلسلے میں ان کا تعاون حاصل کیا جائے گا غرض دیہات کی تعمیری زندگی میں وہ برابر کے شریک ہوں گے اور دینی خدمات کے ساتھ ساتھ وہ اس قسم کی اجتماعی خدمات بھی سرانجام دیں گے۔

یہ تو ابتدا ہے۔ اگر دیہی زندگی کی تعمیری و ترقیاتی سرگرمیوں میں مذہبی طبقوں نے صحیح معنوں میں دلچسپی لینی شروع کر دی، تو ہر مسجد نماز کی جگہ کے ساتھ ساتھ مکتب، دارالمطالعہ اور ایک اجتماعی مرکز کی حیثیت اختیار کر سکے گی۔ اور اس طرح مسجد وہ مقام حاصل کرنے میں کامیاب ہوگی، جو تاریخ اسلام کے دورِ زریں میں اسے حاصل تھا۔ دین اور دنیا کا اجتماع اسلام کا مقصود تھا۔ اور اس کا حصول اس طرح ہو سکتا ہے۔

ہم یہاں یورپ کے ایک ملک ڈنمارک کی مثال دیتے ہیں۔ وہ بہت چھوٹا سا ملک ہے۔ اور اس کی آبادی بھی زیادہ نہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ دوسرے ملکوں کو مکھن پنیر اور اس قسم کی غذائی اشیاء برآمد کرتا ہے۔ اور وہاں کے لوگ بڑے خوش حال ہیں۔ یہی ملک انیسویں صدی کے وسط تک زرعی اور دوسرے اعتبار سے پس ماندہ تھا۔ ایک پادری نے زراعت کو ترقی دینے کا سوچا۔ اس نے ایسے اسکول بنائے،

جہاں کاشت کاروں کو زراعت کے نئے طریقے سکھائے جاتے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ امداد باہمی کی تحریک چلائی گئی اور کاشت کاروں کو اس کی طرف متوجہ کیا گیا، نتیجہ یہ نکلا کہ ملک کی زرعی پیداوار بڑھی۔ کسان آسودہ حال ہو گئے اور ملک کو بھی فائدہ ہوا۔

یقیناً ہمارے مولوی حضرات یہ کام بڑی خوش اسلوبی سے سر انجام دے سکتے ہیں۔

پاکستان ان غیر مسلم اور بعض مسلمان ملکوں کی تقلید نہیں کرنا چاہتا، جہاں مذہبی طبقوں کو ترقی میں سدّ راہ سمجھا گیا، اور انہیں قومی زندگی سے خارج کرنے اور ان کے اثرات کو مٹانے کی کوششیں ہوئیں۔ یہاں علماء دین اور دیہات میں مولوی حضرات کی ایک کثیر تعداد موجود ہے۔ دینی مدارس بھی بے شمار ہیں۔ عوام حتی الوسع ان کی مالی مدد کرتے ہیں۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ علماء کی اتنی بڑی تعداد، مساجد کی اس قدر کثرت اور دینی مدارس کی اتنی بہتات کے باوجود ان سے وہ مفید نتائج نہیں نکل رہے۔ جو نکلنے چاہئیں۔ اور ان سے ملک و قوم کی تعمیر و ترقی اور دین کی خدمت کے وہ کام نہیں ہو رہے، جو ہونے چاہئیں۔

حکومت کو اس پر غور کرنا ہوگا۔ اور اس سلسلے میں گورنروں کی کانفرنس میں جو پہلا قدم اٹھایا گیا ہے، ہم اس کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ اگر دیہات کے مولوی حضرات کا دیہات کی تعمیری و ترقیاتی سرگرمیوں میں تعاون مل گیا، تو یہ ملک کے لئے ایک خوش آئند اقدام ہوگا۔ اور اس سے غذائی پیداوار کو بڑھانے اور دیہات کی اجتماعی زندگی کو سدھارنے میں بڑی مدد ملے گی۔

لیکن جب تک ان دینی مدارس اور دار العلوموں کے نصاب تعلیم اور طریقہ تعلیم میں، جہاں سے فارغ التحصیل ہو کر مولوی حضرات اور علماء نکلتے ہیں، ضروری تبدیلیاں نہیں کی جاتیں، اور ان کے نصاب تعلیم میں آج کی ضرورتوں کو پورا کرنے والے علوم داخل نہیں کئے جاتے، ان درس گاہوں، ان میں پڑھانے والوں اور عام علماء کرام سے قومی زندگی میں وہ کام نہیں لئے جا سکتے، جن کی آج سخت ضرورت ہے۔

حکومت کو بدیر یا بزود یہ مہم سر کرنی ہے، اور جتنی جلد وہ اسے سر کرنے کا بیڑا اٹھائے گی، ملک و قوم کی ترقی زیادہ قریب آئے گی۔

اسلام کا پیغام

الشیخ احمد کفتارو ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ترجمہ: محمد سرور

(جمہوریہ عربیہ سوریہ کے مفتیِ عام صاحب السماحۃ الاستاذ الشیخ احمد کفتارو نے ۷ جولائی ۱۹۶۷ء کو جاکرتہ (انڈونیشیا) کی جامعہ اسلامیہ "شریف ہدایت اللہ" میں جس نے شیخ موصوف کو اعزازی ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی تھی، تقریر فرمائی تھی۔ اس عربی تقریر کا اردو ترجمہ دیا جا رہا ہے۔ مدیر)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمدٍ واخوانہ من النبیین والمرسلین ومن حمل دعوۃ الحق بعدھم الی یوم الدین ۔ وبعد۔

برادرانِ کرام!

کتاب "جمہوریت" کے مصنف افلاطون کے عہد سے سر توماس مور اور اُس کی کتاب یوتوپیا (UTOPIA) کے زمانے تک اور پھر آج کے دن تک پوری کی پوری انسانیت ایک ایسی مثالی نسل کا خواب دیکھ رہی ہے، جو انسانیت کے لئے باعثِ سعادت ہو، اور وہ اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں جس چیز کی آرزو رکھتی ہے، وہ اس نسل کے ذریعہ پوری ہو۔ ان مسلسل زمانوں کے دوران تہذیبیں اُبھریں اور ختم ہوئیں۔ ان میں سے ہر تہذیب کا یہ خیال تھا کہ وہ انسانیت کو اُس کے عہدِ شباب سے ہم کنار کرنے کی استطاعت رکھتی ہے اور اُسے اُس کی سعادت و مسرت سے بہرہ ور کر سکتی ہے۔ جب ہم ان تہذیبوں اور اُن کے نظریات پر سرسری نگاہ ڈالتے ہیں۔ اور یہ

جاننا چاہتے ہیں کہ اُن میں سے کون سی تہذیب اپنے نتائج کے اعتبار سے سب سے اچھی اور انسانیت کی سعادت اور اُسے مالا مال کرنے میں سب سے بڑھ کر ہے، تو کسی عقل مند اور حقیقت کا ادراک کرنے والے کو اس میں شک نہیں ہوگا کہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام اور آپ کی تعلیمات کی پیدا کردہ تہذیب ہر میدان میں سب سے مقدم اور ہر معاملے میں سب سے زیادہ سیر حاصل تھی۔ یہ ہم محض ادّعا کے طور پر اس لئے نہیں کہہ رہے کہ ہم مسلمان ہیں، بلکہ ہم اس سے خالی الذہن ہو کر یہ کہتے ہیں۔ جو چاہے، اس میں بحث و تحیص کرلے اور جو چاہے، مقابلہ کرے، اور وہ یقیناً اس بحث و مقابلہ کے بعد اُسی نتیجے پر پہنچے گا جو ہم نے اُوپر بیان کیا، اور جس پر کہ ہمیں ایمان ہے۔

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مکتبِ فکر دوسرے مکاتبِ فکر کی طرح ایسا نہ تھا کہ وہ نظری تربیت کے پہلوؤں میں سے صرف ایک مخصوص پہلو سے اعتنا کرتا۔ اُس نے تو نفوس کی تربیت، عقلوں کی اصلاح و ترقی، خداداد صلاحیتوں کے لیے مواقع بہم کرنے، عزائم کو اُبھارنے، عقل روح اور حق کو تقویت دینے اور باطل کے زور کو کم کرنے کے سلسلے میں علمی راہ اختیار کی۔ آپ کی اس تربیت کا عملی نتیجہ ایک معجزہ تھا۔ اس مکتبِ فکر کی کچھ اوپر بیس سال کی زندگی انسانیت کے لئے طویل صدیوں سے زیادہ بابرکت تھی، بلکہ یہ انسانیت کی پوری زندگی سے بھی زیادہ بابرکت تھی۔

یہ ہیں وہ حقائق۔ اور ان کے آثار دیکھنے میں آتے ہیں، جنہوں نے غیر مسلم انصاف پسندوں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ اس دین کا اقرار و اعتراف کریں اور اس عظیم الشان دین کے متعلق اپنی حیرت اور تعجب کا اظہار کریں یہاں تک کہ اُنھوں نے اس کے بارے میں کہا کہ یہ دین آگے بڑھنے والا اور متحرک ہے۔ وہ برابر آگے بڑھتا اور زمانے کی حدود کو پھلانگتا ہے۔ اور ایک زبردست قوتِ حیات ہے، جو مکانیت کی حدود کو پھلانگتی ہے۔

اگر تیرے دل میں آگے بڑھنے کا جذبہ پیدا ہو اور اُس کی شعاع باقی اعضاء پر پڑے اور انہیں وہ منور کردے، تو اس سے تمام اعضاء میں زندگی مع طمانیت کے، قوت مع نرمی کے اور بلند عزم جو ہمت ہارنا نہ جانتا ہو، سرایت کر جائے گا۔ ؎ والذین استجابوا لربھم ؀

اقاموا الصلوٰۃ وامرھم شوریٰ بینھم ومما رزقنٰھم ینفقون۔" (اور جن لوگوں نے اپنے رب کی دعوت پر لبیک کہا، اور نماز قائم کی۔ اور اُن کے درمیان اُن کا معاملہ شوریٰ پر ہے۔ اور جو کچھ ہم نے دیا۔ وہ خرچ کرتے ہیں)

جب اسلام کسی ملک میں داخل ہوا تو اُس نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ راستے محفوظ ہو جائیں۔ زمین کی اصلاح ہو جائے اور روشنیاں لگ جائیں، بلکہ وہ عقلوں کی طرف لپکا کہ اُن کے دریچے کھولے، قوانین کی طرف بڑھا کہ اُن کی اصلاح کرے۔ کجیوں کو دیکھا کہ انہیں سیدھا کرے اور بتوں اور طاغوتوں کو توڑا پھوڑا۔ اس سلسلے میں کبھی تو وہ پُرشور پانی کی طرح بہا اور کبھی نرم رَو پانی کی طرح۔ اسی چیز کو دیکھتے ہوئے اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں اگر نپولین نے یہ کہا تھا :" یہ واقعی بڑا ہی حیرت انگیز ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام نے نصف صدی میں نصف دنیا کو فتح کر لیا "

پس اسلام ایک ایسی بیداری (نہضت) ہے، جو جمود اور کاہلی کو نہیں جانتی۔ ضعف اور بے ہمتی سے نامانوس ہے۔ اور گرزوں اور میلوں کی زبان کا اعتراف نہیں کرتی۔ یہ ایسی بیداری ہے، جس میں جڑوں کی گہرائی، چٹانوں کی سختی اور صلابت اور بازوؤں کی پرواز ہے۔ اس بیداری کے پاؤں تو زمین پر پڑتے ہیں، باقی اُس کی عقل، اس کا دل اور وجدان عرشِ رحمٰن کے نیچے ہے، وہ اس سے سوال و جواب کرتا ہے، اُس سے اُس کی مناجات ہوتی ہے۔ وہ اُس سے اپنے شوق و ذوق کا اظہار کرتا ہے۔ اُس سے اعانت و تائید طلب کرتا ہے اور اُس سے ھدایت چاہتا ہے۔ اور اسلام کی یہ بیداری اُن سب اُمور میں ایک واقعیت ہے جو مثالیت کو لئے ہوئے ہے، اور ایک مثالیت ہے جو حقیقت واقعی ہے۔

برادرانِ محترم!

اسلام کا نورِ عالم انسانی پر چمکا تو اُس وقت وہ گھٹا ٹوپ اندھیرے اور اندھا دھند گمراہی میں زندگی گزار رہا تھا۔ اُس میں جو قوی تھا، وہ ضعیف کو کھاتا اور دولت مند فقیر کو لوٹتا تھا۔ ضعیف اور فقیر کینے سے بھرے ہوئے اس انتظار میں تھے کہ انہیں انتقام لینے کا موقع ملے۔ اسلام کا نور انسانیت پر چمکا تو اُس وقت پورے عالم میں عقیدہ کی خرابی، روابط کی بدنظمی، مفاسد کا

چھائی ہوئی اور فرد اور جماعت کے رشتے کی کشاکش خوب زوروں پر تھی۔ اسلام کا نور انسانیت پر چمکا تاکہ وہ عقیدہ کی کجی کو دُور کرے اور اُسے آزادی دے اور فردِ انسانی کو کمال کی طرف لے جائے، جہاں اُس کی روح بلند ہو اور اُس کے طبائع واخلاق کی اصلاح ہو۔ ہر کمزور اور فاسد چیز اُس سے چھٹ جائے اور ہر صالح اور شریف جذبہ اُس میں تقویت پائے۔

اسلام کا نُور انسانیت پر چمکا کہ وہ سورج کی ایسی شعاع بنے جو پوری حرارت، قوت اور سرعت سے زمین پر اُترے اور جو اُس کے سامنے بادل ہیں، انہیں منتشر کر دے، اگر وہ بادل برف بن جائیں، تو وہ اُسے پگھلا دے، اور اس طرح زمین کو پانی سے نہلا دے۔ بات یہ ہے کہ بدی کی ظلمت، فضیلت کے نور اور اُس کی روشنی کے سامنے نہیں ٹھہر سکتی۔ دوسرے الفاظ میں دینِ اسلام بالجملہ اُس مبارک درخت کے مشابہ تھا، جس کی جڑ دلوں کی گہرائیوں میں ثابت تھی۔ اور یہ ہے ایمان۔ پھر اُس کی شاخیں پھیلیں اور زبان اور اعضاء وجوارح تک پہنچیں، یہ اسلام ہے۔

"اللہ نور السموت والارض مثل نورہ کمشکاۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانہا کوکب دری یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لاشرقیۃ ولاغربیۃ یکاد زیتہا یضیٔ ولو لم تمسسہ نار نور علی نور یہدی اللہ لنورہ من یشاء"

(اللہ نور ہے آسمانوں اور زمین کا، اُس کے نور کی مثال ایک طاق کی ہے، اس میں ایک چراغ ہے چراغ شیشے میں ہے اور شیشا جیسے ایک تارا چمکتا ہوا۔ وہ زیتون کے ایک مبارک درخت کے تیل سے جلتا ہے۔ نہ وہ شرقی ہے نہ غربی۔ یوں لگتا ہے کہ اُس کا تیل بغیر آگ لگے روشنی دے، نُور کے اوپر نور ہے۔ اللہ جسے چاہتا ہے، اپنے نور کی طرف ہدایت دیتا ہے)۔

بھائیو!

یہ حقیقت ہے کہ اسلام کا پیغام آسمانی تحفہ ہے زمین کے لئے، بلکہ یہ کون ومکان کے خالق کا پروگرام ہے کارگاہائے زندگی میں ضعیف اور نادان انسان کے لئے۔ یہ پروگرام انسان کے لئے باسعادت زندگی کی تنظیم اور ہدایت یافتہ ریاست کے قیام کا حامل ہے۔ یہ انسان کو اس امر پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ اپنی معطل شدہ عقل کو اپنی دنیا وآخرت کی سعادت کے حصول کے لئے وسیع تریں حد تک استعمال کرے۔ یہی وہ چیز ہے، جس نے فرد اور اسلامی معاشرہ کو تہذیب

انسانی کی تاریخ میں ایک اعلیٰ نمونہ کا درجہ دیا۔ اور اُسے ایسا تاب ناک نور بنایا، جس نے یہ منکشف کیا کہ اس دنیا میں انسان کے لئے سب سے بڑی سعادت اُس وقت ہوگی جب اُس کی فکری و روحانی غذا صحیح دین کے منبع اور خالق کون کے پروگرام اور اُس کے قانون اور نظام کے وضع کرنے والے کے خالص مواد سے ماخوذ ہوگی۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :۔

"ما ارسلناك الا رحمة للعالمين"۔ "وابتغ فيما اتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك"۔ "ولا تبغ الفساد في الارض۔ ان الله لا يحب المفسدين"۔ "ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة"۔ "ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين"۔ "طٰه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلاً ممن خلق الارض والسماوات العلى"۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں :۔

"ليس بخيركم من ترك دنياه لآخرته ولا من ترك آخرته لدنياه ولكن يصيب منهما جميعاً"

(تم میں سے بہتر وہ نہیں جو اپنی دنیا اپنی آخرت کے لئے چھوڑ دے اور نہ وہ جو اپنی آخرت اپنی دنیا کے لئے چھوڑ دے۔ لیکن وہ ہے جو ان دونوں میں سے حاصل کرے)

اسلام میں علم کا مقام

برادرانِ محترم !

بے شک اسلام ایک بلند و باعزت مقصد کو پورا کرنے کے لئے دنیا میں آیا۔ اور وہ مقصد تھا فرد اور معاشرہ کو ایسی آسمانی غذا مہیا کرنا، جو مرکب ہو علم، عمل اور اچھے اخلاق سے۔ یقیناً اسلام اس لئے آیا کہ وہ اس دنیا سے جہالت، افلاس اور جسمانی روحانی اور فکری امراض کو ختم کرے۔ چناں چہ قرآن مجید کی جو شروع میں آیتیں اُتریں، اُن میں پڑھنا لکھنا سیکھنے کو امر واجب قرار دیا گیا ہے۔ کیوں کہ یہی علم و معرفت کا ذریعہ ہے :۔

اللہ تعالیٰ نے "قرأت و کتابت" کا حکم دیا۔ اور اسے واجب قرار دیا، نماز کا

علم دینے اور اُسے فرض قرار دینے سے پہلے ارشاد ہوا - اقرأ باسم ربك الذی خلق -

اسی طرح قرآن مجید نے اپنی ایک سورت میں کتابت اور اُس کے آلات کو بطور قسم ذکر کیا - اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، "ن والقلم وما یسطرون" (قسم ہے ن کی اور قلم کی اور جو وہ لکھتے ہیں) بعض تفسیروں میں ن سے مراد دوات لی گئی ہے ۔ ان چیزوں کی قسم سے مراد اللہ کی طرف سے یہ اعلان ہے کہ انسان انحطاط و جہالت کے زمانے سے ترقی، نور اور علم کے زمانے میں قدم رکھ رہا ہے -

احادیثِ نبویؐ میں بھی علم کی اہمیت اور مکارم اخلاق کی نشر و اشاعت پر زور دیا گیا ہے - علم کے حصول کو تمام مسلمانوں کے لئے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ دوسرے فرائض اسلامی کی طرح ایک فرض لازم قرار دیا گیا۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے "طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم" اور آپؐ نے زور دیا کہ اگر اندرونِ ملک علم کا فقدان ہو تو اُسے خارج سے حاصل کیا جائے - فرماتے ہیں "اطلبوا العلم ولو کان بالصین" اسی طرح نبی کریمؐ نے اپنی رسالت کی غرض و غایت یہ بیان فرمائی "انما بعثت معلماً ولاتمم مکارم الاخلاق"——— (بے شک مجھے معلم اور مکارم اخلاق کا اتمام کرنے والا مبعوث کیا گیا ہے) نیز اسلام نے جاہل معاشرے سے اپنی برأت ظاہر کی ہے، ارشاد نبویؐ ہے "لیس منی الا عالم او متعلم" (جو عالم یا متعلم نہیں، وہ مجھ سے نہیں) -

قرآن مجید کے ان ارشادات اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ان ترغیبات کا نتیجہ تھا کہ مسلمانوں نے طب، کیمیا، علوم حکمت و فلک وغیرہ میں غیر قوموں کی جو کتابیں تھیں، اُن کے ترجمے قرآن کی زبان یعنی عربی میں کرنے شروع کر دیئے۔ مسلمانوں کے ہاں ان علوم کے ترجمے گویا بیج تھے، جنہیں اُنہوں نے جان دار اسلامی فکر سے سیراب کیا - اور انہیں غذا بہم کی - اور اس کا حاصل وہ شان دار اسلامی تہذیب تھی، جو اصل اور بیج بنی موجودہ مغربی تہذیب کے درخت کی، باعتبار اُن علوم و فنون اور ترقی و تقدم کے جو اُس میں ہیں- اس کا اعتراف مغرب کے سینکڑوں علماء اور بڑے بڑے سیاست دانوں نے کیا ہے - ابھی زیادہ عرصہ نہیں ہوا ولایات متحدہ امریکہ کے سابق صدر

ایزن ہاور نے ایک بیان میں مغرب پر اسلامی اور مسلمانوں کے علوم و فنون کے جو احسانات ہیں، اُن کا ذکر کرتے ہوئے اس کو تسلیم کیا کہ اہل مغرب کی مدنیت و حضارت اور ترقی کا یہ سبب تھے۔ اسی طرح جرمن اطبا کے ادارہ واقع برلن کے صدر ڈاکٹر غریسیب نے میلاد النبیؐ کے موقع پر برلن میں مسلمان طلبہ کے ایک اجتماع کو خطاب کرتے ہوئے مسلمانوں کے اس علمی احسان کا اعتراف ان الفاظ میں کیا :-

"اے مسلمان طالب علمو! ہم یورپی آپ لوگوں کے اور اس عظیم انسانی کارروان کے جو کبھی تمہارا تھا، احسان مند ہیں۔ اور اب بھی جب ہم ابن سینا، الرازی اور ابن الہیثم وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں، تو ہم محو حیرت ہو کر رہ جاتے ہیں .... اے مسلمان طلبہ! اب معاملہ برعکس ہو گیا ہے۔ چناں چہ اب ہمارا فرض ہے کہ تمہارے ہم پر اس ضمن میں جو حقوق ہیں، اُنھیں ادا کریں۔ یہ جو آج کے علوم ہیں، وہ سوائے اس کے اور کیا ہیں کہ تمہارے آبا و اجداد کے علوم کے توسیع شدہ اور اُن کے معارف و نظریات کی شرح و تفصیل ہیں۔ اے طالب علمو! اپنی تاریخ کو نہ بھولو۔ تمہارا فرض ہے کہ مسلسل محنت کرو تاکہ اپنی گزشتہ عظمت کو بحال کر سکو۔ اور خاص کر جب تمہاری مقدس کتاب جو تمہاری بیداری (نہضت) کا باعث و محرک ہے، تمہارے ہاں اب بھی موجود ہے۔ اور تمہارے نبیؐ کی تعلیمات تمہارے پاس محفوظ ہیں۔ پس ماضی کی طرف لوٹو تاکہ تم مستقبل کی تعمیر کر سکو، تمہاری کتاب قرآن کریم میں علم و ثقافت ہے اور نور و معرفت ہے۔

اے ہمارے طالب علمو! اور ماضی میں ہم تمہارے طالب علم تھے، میں تمہیں سلام کہتا ہوں۔"

جامعہ نیو یارک کے پروفیسر ڈریپر نے اپنی کتاب "علم اور مذہب کے مابین کش مکش" میں لکھا ہے :- "تقریباً چھ صدیوں تک مسلمانوں کی کتابوں کے ترجمے یورپ کی یونی ورسٹیوں میں درس و تدریس کا واحد مصدر تھے۔ اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض علوم میں اور خاص کر علم طب میں مسلمانوں کا اثر آج کے زمانے تک جاری ہے۔"

برادران کرام!

یہ جو کچھ مشرق اور مغرب کے صدہا علماء و فضلاء نے ہماری تہذیب، ہماری تاریخ اور

اُس کی شان و شوکت اور فضل و کمال کے بارے میں کہا ہے، یہ کتنی عظیم نعمت تھی اگر مسلمان علوم و فنون کے میدانوں میں صحیح اسلامی راہوں پر برابر گامزن رہتے اور عقل اور جاندار اور روشن فکر کے حامل اسلامی منہاج کو اپنائے رکھتے۔ لیکن دنیا کا دستور یہ ہے کہ لوگوں کے لئے زمانہ بدلتا رہتا ہے۔ "تلك الايام نداولها بين الناس"

مسلمانوں کے انحطاط کے اسباب

وہ امر جس پر کہ واقعی افسوس کرنا چاہیئے، یہ ہے کہ عقل اسلامی پر جمود، جاندار فکر اسلامی اور سوچ بچار کرنے کے اسلوب پر تعطل اور ٹھہراؤ حاوی ہو گیا۔ چناں چہ مسلمانوں نے فریضہ علم کو ایک تنگ اور محدود دائرہ میں مقید کر دیا۔ وہ کلیتہً روحانی زندگی کی طرف متوجہ ہو گئے اور اُمت کو علوم کون و حیات سے بہرہ ور کرنے کے بجائے عبادات، معاملات اور اُن کی باریک تفصیلات کی بعض اسلامی جہتوں پر قانع ہو کر رہ گئے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ فقر و فاقہ کو باعثِ عزت سمجھنے لگے۔ جہالت میں غرق ہو گئے اور نفع بخش بلکہ ضروری علم تک سے محروم ہو گئے۔ اُن کے ہاں مالی آسودگی عیب قرار پائی۔ علومِ کون کفر و الحاد سمجھے گئے اور بیماری فضیلت اور تقرب الٰہی مانی گئی۔

مسلمان اسی طرح برابر سوئے رہے، اور کہیں اُس وقت جا کر اُن کو ہوش آیا، جب استعمار اُن کے سینوں پر چڑھ بیٹھا اور اُس نے اُن کے ملکوں میں سے ایک بالشت بھی جگہ ایسی نہ چھوڑی، جس پر اُس نے قبضہ نہ کیا ہو۔ اس کے بعد استعمار نے اُمتِ اسلامی کو ذلیل کیا۔ اُسے قہر و ستم کا نشانہ بنایا۔ اُسے بیماریوں اور فقر و فاقہ میں مبتلا کر دیا۔ اُس کی دولت و ثروت کو لوٹا۔ اُسے سعادت سے محروم کر دیا، اور ان سے بھی بڑھ کر مصیبت یہ ہوئی کہ استعمار نے اُمت اسلامی کے بہت سے فرزندوں کے دلوں میں جنہوں نے کہ اُس کی چھاتیوں سے دودھ پیا تھا، یہ بات ڈال دی کہ اس عظیم سانحہ کا مسلمان اس لئے شکار ہوئے کہ وہ دین اسلام کے ماننے والے تھے۔ اور یہ کہ اسلام اُن کے جمود، پس ماندگی، فقر و فاقہ اور جہالت کا ذمہ دار ہے۔ استعمار کو اپنے مقاصد اور اغراض کی تکمیل میں مسلمانوں کی اس صورت حال اور اُن کی فکری، علمی اور روحانی قیادتوں کے جمود سے بڑی مدد ملی۔

ہم آج کل سنتے اور دیکھتے ہیں کہ ہر اسلامی ملک میں ایسی جماعتیں اور گروہ ہیں، جو استعمار کی گودوں میں پلے اور اُس کی چھاتیوں سے اُنہوں نے غذا حاصل کی۔ اور وہ اسلام کے پیغام کی جگہ کسی دوسری چیز کو بدلنا چاہتے ہیں۔ وہ وحیِ آسمانی سے گلو خلاصی حاصل کرنے اور اس کی رسوم و آثار سے بچنے کے لئے ہر ممکن کوشش کر رہے ہیں۔ یہ مکّار استعمار اور کینہ ور دشمن کے اشارہ سے ہوتا ہے اور چوں کہ اسلامی معاشرہ جاہل اور پس ماندہ ہے، اس لئے مسلمانوں کے لئے یہ اور بھی تشویشناک ہے۔ اب مرض خطرناک ہے، اور جمود بھی ہے اور انکارِ حق بھی۔ یہ صورتِ حال رُلانے والی اور غم ناک ہے، ایک عربی شاعر نے اس کی تصویر کتنی اچھی کھینچی ہے۔

لا عالِم الشرق بدینه ولا　　مقتبس العلم من الغرب ھدیٰ

(نہ اپنے دین کا عالِم جو شرق کا ہے اور نہ غرب سے علم حاصل کرنے والا ہدایت پر ہے)

خدا کی قسم۔ یہ خطرناک حادثہ ہے ایک ہولناک مصیبت ہے۔ تہ بہ تہ اندھیرا ہے۔ سخت خطرہ ہے، بادل گھرے ہوتے ہیں اور ہر شے ڈرا رہی ہے۔ پس کیا ہو، اور کس کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس بُحران کا حل بالکل واضح ہے۔ وہ یہ کہ ہم کتاب اللہ کی طرف لوٹیں اور اُس سے ہدایت حاصل کریں۔ تاریخ اسلام کے دورِ زرّیں کا مطالعہ کریں اور ابتلا سے نکلنے اور مرض سے شفا پانے کے لئے اُس سے رہنمائی چاہیں۔ قرآن مجید کے اندر وہ طبیب ہے، جو شفا کا ضامن اور بَلا کو دُور کرنے والا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:۔ "وننزل من القرآن ماھو شفاءٌ ورحمة للمؤمنین ؕ" "انا انزلنا الکتاب فیه ھدی ونورٌ" "ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم ؕ"

نیز ارشاد ہوا ہے:۔

" وعد اللّٰه الذین اٰمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنھم الارض کما استخلف الذین من قبلھم ولیمکنن لھم دینھم الذی ارتضی لھم ولیبدلنھم من بعد خوفھم امنا ؕ"

برادرانِ کرام!

عالم اسلامی آج جس بحران سے گزر رہا ہے۔ اور ایک زمانے سے اُس پر جو ضعف طاری ہے، ضروری ہے کہ ہم اُس کا کوئی حل ڈھونڈیں۔ آج ہم مسلمانوں کو ایسے آدمی کی ضرورت ہے جو

ہمارا ہاتھ پکڑے اور ہمیں طریقِ حق اور سیدھے راستے کی طرف لے جائے۔ ہمیں آج ایسے قائدینِ فکر اور علماء چاہئیں جو ہر چیز سے واقف ہوں اور ہمارے سامنے جو اندھیرے ہیں، وہ اُن کو دور کر سکیں اور ہمارے لئے وہ روشن شمع ثابت ہوں۔ ہمارا موجودہ بحران سچ پوچھئے تو قیادت کا بحران ہے۔ ہمیں ایسی قیادت چاہیئے جو علم، فکر، عقیدہ اور دعوت الی اللہ کی حامل ہو۔ ہمارا بحران قائدین اور علماء کا بحران ہے۔ ہمیں ایسے قائدین و علماء چاہئیں جن کے نفوس، قلوب اور اعمال میں وراثتِ نبویؐ اپنی تمام صفات، اخلاق اور رہنمائی کے ساتھ متمثل ہو۔

بھائیو! توپ کا بنانا آسان ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ہوائی جہاز بھی ایک کارخانے میں بنایا جا سکتا ہے، لیکن اس سے زیادہ اہم اُس آدمی کا تیار کرنا ہوتا ہے، جو توپ چلاتا ہے اور اُس ہوا باز کا جو ہوائی جہاز چلاتا ہے۔ ہمیں محمدی قیادتوں کے لئے جو دن اور رات اور صبح و شام متحرک رہیں، کارخانے کی ضرورت ہے۔ ہمیں ایسا آدمی چاہیئے جو محرابِ مسجد میں خشوع و خضوع سے نماز پڑھے۔ قاریٔ قرآن ہو۔ استادِ فقہ ہو۔ اخلاق کا نمونہ ہو۔ جنگوں میں شعلۂ آتشیں ہو۔ وہ جنگ میں صرف اتنا نہ کرے کہ دُور بیٹھا سیاسی نقشے بنایا کرے، بلکہ وہ لازمی طور پر سپاہیوں کا اُن کی پیاس، محنت و مشقت اور حرب و ضرب میں بھی ساتھ دے۔

تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ اسلام نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں اور آپؐ کے چار خلفاء کی جدوجہد کے ذریعہ سب سے ترقی یافتہ اُمت اور سب سے عظیم سلطنت کو وجود بخشا اور شاندار عدل و انصاف اور حسین ترین اخوتِ انسانی کی تکمیل کی۔ اگر مسلمان اسلام سے انحراف کر کے دنیاوی خواہشات کے پیچھے نہ پڑتے اور شخصی اغراض کے لئے باہم نہ لڑتے تو پوری دنیا اسلام کی حلقہ بگوش ہو جاتی۔ اسلام کو جو عروج حاصل ہوا، تو وہ محمدی قیادتوں کی بدولت ہوا جو وارث تھیں نبی کریمؐ کی صفات، اخلاق اور اعمال کی۔ اور مسلمانوں کو جو زوال آیا تو اس کا سبب حقیقی علماء کا فقدان تھا۔

آج ہمیں ایسے علماء پیدا کرنے چاہئیں جو نفع بخش علوم کا حاصل کرنا اسی طرح فرض سمجھیں، جیسے پانچ وقت کی نماز فرض ہے۔ اور یہ کہ معاشرہ اسلامی کا تمام انواع کی مصنوعات اور پیداوار میں خودکفیل ہونا ایسا ہی فریضہ ہے، جیسے رمضان کے روزے اور بیت اللہ کا حج ہے۔

ہمارا فرض ہے کہ ہم ایسے علماء پیدا کریں جو فقر و فاقہ، جہالت اور بیماریوں کے خلاف جنگ کرنا اسی طرح فرض سمجھیں جیسے فسق و فجور اور کبیرہ گناہوں کے خلاف جنگ کرنا۔ ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم ایسے علماء اسلامیین کو پیدا کرنے کا سوچیں جو فاتح اور متقی قائدین، عادل و مخلص حاکم اور ماہر مہندس و فن کار پیدا کریں۔ ہم ایسے علماء پیدا کرنے کا سوچیں جو اُمت کے لئے تمام نفع بخش علوم کو، خواہ وہ ارضی ہوں یا آسمانی، دینی ہوں یا دنیوی اور مادی ہوں یا معنوی، حاصل کریں، اُن کی تعلیم دیں اور اُن کی نشر و اشاعت کریں۔ اور وہ اسلامی معاشرہ کو صحیح علم اور اُس کی فیاض روح کی بنیادوں پر کھڑا کریں۔

برادرانِ کرام! اسلامی تاریخ کے دَورِ زرّیں میں جو علماء اسلام گزرے ہیں، اگر کوئی اُن کی زندگی کا غور سے مطالعہ کرے تو وہ دیکھے گا کہ اُن میں سے کوئی نہ کوئی ہر کامیاب خلیفہ، ہر فاتح سپہ سالار اور خطرات میں گھری ہوئی اپنی قوم کے ہر نجات دہندہ زعیم کے ساتھ رہا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ کوئی نہ کوئی تربیت دینے والا عالم اور شیخ اور فلسفی رہا ہے۔ سلطان محمد فاتح جس کے ہاتھوں قسطنطنیہ فتح ہوا، اُس کا مربّی شیخ ہر وقت اُس کے ساتھ رہتا تھا، یہاں تک کہ معرکہ ہائے کارزار میں بھی۔ اور یہی حال اُن دو عظیم قائدین سلطان نورالدین اور سلطان صلاح الدین کا تھا، جنہوں نے قرونِ وسطیٰ میں صلیبیوں کو شکست دی۔

ہم سب مسلمانوں کا فرض ہے خواہ وہ بادشاہ ہوں یا جمہوریتوں کے صدر۔ قائدین ہوں یا اغنیاء۔ غرض تمام مسلمانوں کا جو وسائل رکھتے ہیں، فرض ہے کہ وہ بسرعت تمام اور اپنی طرف سے ہر ممکن کوشش کر کے ایسے مدارس اور معاہد قائم کریں جو صرف معاشی اسناد (ڈگریاں) دینے پر اکتفا نہ کریں، بلکہ وہ ایسے علماء اور مربّی بھی پیدا کریں، جو دنیا کو آخرت کا زینہ سمجھیں۔ اور یہ سمجھیں کہ ایک صالح بندہ کا صالح مال اچھا ہوتا ہے۔ ایک طاقت ور مومن ضعیف و کمزور مومن سے اللہ کے نزدیک زیادہ اچھا اور محبوب ہے۔

برادرانِ محترم، ہمیں اس طرح کے باایمان مدارس کی ضرورت ہے، جو ایسے علماء پیدا کریں جن کی بدولت ہم اپنے اسلامی معاشرے میں آثار نبوی دیکھ سکیں۔ ہمیں ایسے علماء کی ضرورت ہے جو باعمل ہوں اور جن کا ہمارے ہاں ایک عرصہ دراز سے فقدان ہے۔

اے بھائیو! ایسے مدارس قائم کرنے کے لئے کمر ہمت باندھو جو داعی، مربی، مرشد اور تعمیری کام کرنے والے پیدا کریں۔ جو ہر زبان میں اسلام کی دعوت دیں اور اس کے نتیجے میں ہم قومی اسلام، محمدی ایمان، صدیق اکبرؓ کا جہاد، عمر فاروقؓ کی فتوحات، مامون الرشید کے علوم، اور قسطنطنیہ جیسی فتوحات دیکھیں۔ اور مسلمانوں کو ان کی بدولت اس طرح نجات ملے، جیسے اُن علماء کے تلامذہ نے تاتاریوں اور صلیبیوں کے حملوں سے نجات دلائی تھی۔

اے برادرانِ مومنین! آپ یقین کریں اور اس حقیقت کی خود تاریخ شہادت دیتی ہے کہ جب مسلمان اپنے علماء سے جو اُن کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے وارث ہیں، محروم ہو جائیں، دین کی معنویت جاتی رہتی ہے اور اُس کے صرف مظاہر رہ جاتے ہیں۔ عبادت عادت بن جاتی ہے۔ نماز اُٹھک بیٹھک، روزے فاقہ کشی اور خشوع و خضوع ظاہر داری۔ جب یہ صورت حال ہو، تو لوگوں کے حقوق مارے جاتے ہیں۔ ظالموں کی لغویات مقدس ہو جاتی ہیں۔ توازن جاتا رہتا ہے۔ بھلائی بُرائی ہو جاتی ہے اور بُرائی بھلائی۔ اُس وقت کمزوروں کی حمایت کے نام سے چور اور ظالموں کا مقابلہ کرنے کے نام سے راہزن بکثرت ہو جاتے ہیں۔

اس قسم کی لغویات کا قلع قمع اور اسلام کے جمال اور اُس کی قوت کا مظاہرہ صرف محمدی علماء ربانیین ہی کر سکتے ہیں، جو دین اور اُس کی حقیقت کو جانتے ہوں۔ اُن میں ایمان کی قوت اور فولادی عزم ہو اور ان کی مدد سے وہ ہر رکاوٹ کو پار کر سکیں۔ اور ہر بحران پر قابو پا سکیں۔ اسلام کی نشر و اشاعت اور اُس کے قیام میں کوئی خطرہ اُن کو ڈرا نہ سکے اور کوئی لالچ اُن کے عزم کو کمزور نہ کر سکے۔ اُن کے سامنے خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا نمونہ ہو۔ قریش نے پہلے آپؐ کو ڈرایا، پھر ہر طرح کا لالچ دیا۔ اور ان سب کا آپؐ نے یہ جواب دیا:۔ "اے چچا! اگر یہ میرے دائیں ہاتھ پر سورج رکھیں اور بائیں ہاتھ پر چاند۔ اور یہ چاہیں کہ میں اس کام سے ہٹ جاؤں۔ تو میں نہیں ہٹوں گا جب تک کہ میرا سر میرے بدن سے جدا نہیں ہوتا۔"

برادرانِ اسلام!

مسلمانوں کو اپنی تاریخ کے دوران کئی بڑے بڑے خطرات سے دوچار ہونا پڑا ہے: تاتاریوں کا سیلاب۔ صلیبیوں کے حملے اور دشمنانِ اسلام کی طرف سے عقیدہ اسلامی کو مسخ کرنے کی

کوششیں۔ آج بھی ہمیں اسی قسم کے خطرے کا سامنا ہے۔ ان خطرات پر باعمل مخلص مربی اور وراثتِ محمدی کے حامل علماء ہی کے تربیت یافتہ افراد سے غلبہ پایا جا سکتا ہے۔ پس ایسے نمونے کے مدارس اور معاہد قائم ہونے چاہئیں جو اس قسم کے داعی پیدا کریں جو ایمان کی تجدید اور دنیا میں اسلام کی نشر و اشاعت کریں، ورنہ بڑا زبردست خطرہ مسلمانوں کو بلکہ پوری نوعِ بشری کو گھیرے رہے گا۔

اس اعلیٰ مقصد کے حصول کے لئے ہر مسلمان کو اپنی قوت صرف کرنی چاہیئے اور سب سے پہلے یہ ذمہ داری مسلمانوں کے علماء اور حکام پر عائد ہوتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "لوگوں کی دو اصناف ہیں۔ اگر وہ ٹھیک ہو جائیں تو سب لوگ ٹھیک ہو جائیں گے۔ اور وہ ہیں علماء اور امراء یعنی حکام" نیز آپ کا ارشاد ہے "اسلام اور سیاسی طاقت دو جڑواں بھائی ہیں۔ اور ایک دوسرے کے بغیر ٹھیک نہیں ہوتا۔ پس اسلام بنیاد ہے اور سیاسی طاقت محافظ۔ جس کی بنیاد نہ ہو، وہ گر جاتا ہے اور جس کا محافظ نہ ہو، وہ ضائع ہو جاتا ہے"

میں عام مسلمانوں تک دنیا اور انسانیت کی سعادت کے لئے وارثینِ انبیاء علماء پیدا کرنے کے سلسلے میں قرآن مجید کی یہ ندا پہنچاتا ہوں "انفروا خفافاً وثقالاً وجاھدوا باموالکم وانفسکم فی سبیل اللہ ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون" (نکلو ہلکے اور بوجھل اور لڑو اللہ کی راہ میں اپنے مال سے اور اپنی جان سے اور یہ بہتر ہے تمہارے لئے اگر تم کو سمجھ ہے)۔ علم اور علماء سے نعمت اور رحمت کا ظہور ہوتا ہے۔ انہیں سے بحران دور ہوتا اور خطرات زائل ہوتے ہیں۔ اور اُن کی ہدایت سے صالح معاشرہ وجود میں آتا ہے، جس کی آرزو ہر مصلح کرتا رہا ہے۔

اے برادرانِ مومنین! میں تم میں سے اصحابِ اقتدار و حکام اور اصحابِ ثقافت و علم کو خاص طور پر مخاطب کرتا ہوں۔ اپنی آستینیں چڑھالو اور تیار ہو جاؤ۔ اپنی اُس اسلامی ساوی شخصیت کی طرف لوٹو، جو اللہ نے تمہارے لئے تشکیل کی ہے۔ اور اُس سے تمہاری بھلائی اور فلاح مربوط کردی ہے۔ زمین پر دولتِ اسلام کو وجود میں لاؤ اور اسے خود اپنے درمیان بھی ہر جہت سے قائم کرو۔ اس سے تمہارے دلوں میں اُلفت پیدا ہوگی۔ تمہاری طاقت بڑھے گی۔ تمہاری بات سنی جائے گی اور تمہاری عزت محفوظ ہوگی۔

اے میرے عزیز بھائیو! دین کی مدد سے دنیا کو جو دہکتے کوئلوں پر پہلو بدل رہی ہے۔ بچاؤ۔ جیسے اس سے پہلے تمہارے اسلاف نے اُسے بچایا تھا۔ تمہارے راستے میں جو مشکلات ہیں۔ اُن سے نہ ڈرو۔ اور تم سے اگر لوگ اعراض کریں۔ تو اس کا خیال نہ کرو۔ دنیا وہی دنیا ہے۔ وہ طبعاً بھلائی کی اطاعت کرتی ہے، اگر اُس تک اُسے راہ ملے۔

اے برادرانِ ایمان!

اب وقت آگیا ہے کہ مدارسِ ایمان کھلیں اور وہ ایسے محمدی داعی پیدا کریں، جو تعلیم دیں۔ تہذیب و ثقافت سکھائیں اور ترغیب دلائیں۔ بے شک مسلمانوں کے لئے وقت آگیا ہے کہ اُن کے دل اللہ کے ذکر سے اور جو حق نازل ہوا ہے۔ اُس سے خشوع و خضوع اختیار کریں۔ وہ اپنے دین کی طرف لوٹیں اور اُس کا اتباع کریں۔ اُس کے اصول و مبادی کو صحیح صحیح بغیر کسی کجی اور گمراہی کے سمجھیں۔ وہ اپنے دینی ورثے کو اپنی ثقافت اور دستور کا مصدر بنائیں، اور اُس کے احکام، مبادی اور حدود کو عمل شکل دیں۔ اس میں نہ سستی ہو اور نہ پیچھے قدم ہٹے۔ بلکہ یہ کام صدق دل اور خلوص سے ہو، اور اللہ سے اُمید رکھی جائے۔

اگر ایسا ہو جائے، تو آخرت سے پہلے ہی اسی دنیا میں سعادت حاصل ہوگی اور کوئی بڑا یا چھوٹا مسلمانوں پر اور اُن کے دین پر زیادتی کی جرأت نہیں کرسکے گا۔

بھائیو!

بڑھو مسلسل عمل کی طرف۔ بالاستمرار جہاد کی طرف اپنے نفوس سے بھی اور مالوں سے بھی۔ اس کا چڑھاؤ ہے اُتار نہیں۔

اللہ تعالےٰ فرماتا ہے:۔

وقل اعملوا فسیری اللہ عملکم و رسولہ والمومنون۔

ولا تہنوا ولا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مومنین۔

اور اللہ العظیم نے بالکل سچ فرمایا ہے۔

والسلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔

قسط نمبر ۵

تشکیل قوانین اسلامی کے مراحل

مفتی امجد العلی ——— ادارہ تحقیقات اسلامی

ان مشہور مصنفین قوانین اسلامی کی طرح تنزیل الرحمٰن صاحب اعزازی پروفیسر قانون ادارہ تحقیقات اسلامی پاکستان کو بھی اس طریقے کو اپنانے پر مجبور ہونا پڑا اور ان کی تالیف مجموعہ قوانین اسلامی اسی نہج پر مرتب کی گئی ہے۔ بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا کہ جو شخص بھی آج کے احوال و مسائل اور واقعات و حوادث کے لیے احکام شرعیہ مرتب کرے گا، اسے لازماً یہی راستہ اختیار کرنا ہوگا۔ وہ جب تک اپنے تقلیدی تعصب و عناد کو پس پشت ڈال کر سلف صالحین کے اس طریقے کو اختیار نہ کرے گا وہ کوئی خاطر خواہ اور مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکے گا۔ بصورت دیگر ایسے شخص یا اشخاص کی قانونی تشکیل جدید کا عمل حتیٰ یلج الجمل فی سم الخیاط کا مصداق ہوگا مثال کے طور پر تنزیل الرحمٰن صاحب نے نابالغوں کی شادی کے بارے میں جہاں یہ لکھا ہے کہ "نابالغوں کی شادیاں کرنا کوئی امر تاکیدی نہیں ہے بلکہ ایک امر مباح ہے۔ مقتدر اعلیٰ یا ملک کا قانون ساز ادارہ معاشرے کے مفاد میں اس کو موقوف معطل یا قید کر سکتا ہے۔" تو یہ موصوف کا اپنا ذاتی خیال نہیں ہے۔ بلکہ یہی قول عام علماء مصر و دیگر ممالک اسلامیہ کا بھی ہے۔ ڈاکٹر محمد موسیٰ استاذ الشریعۃ الاسلامیہ جامعہ عین الشمس قاہرہ نے لفظ واحد کی تین طلاق کو تین قرار دینے پر بحث کرتے ہوئے اپنی کتاب تاریخ الفقہ میں لکھا ہے۔

اور اس فعل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت موجود نہیں، بلکہ شوہر کے حق رجعت کو روک دینا تھا اور یہ امر مباح ہے، اور یہ ہم جانتے ہیں کہ ولی الامر کو بعض مباحات میں پابندی کا اس وقت حق حاصل ہے جبکہ مباح کے سلسلہ میں مصلحت کا اقتضاء ہو۔ خواہ یہ تخصیص نص یا ترک ظاہر نص کی صورت ہی میں کیوں نہ ہو۔[1]

---

[1] تاریخ الفقہ الاسلامی ص۹۰ الدکتور محمد یوسف موسیٰ مطبعۃ مصر ۱۳۷۸ھ (۱۹۵۸ء)

نیز علاؤالدین خروفہ قاضی بصرہ اپنی کتاب "شرح الاحوال الشخصیہ" کے جزاول میں سید محمد رشید رضا کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اور سید محمد رشید رضا نے فرمایا ہے۔ پس امام کو حق حاصل ہے کہ مباح کو ممنوع کر دے، جبکہ اس کے ارتکاب میں کسی مفسدہ کا خوف ہو جب تک کہ یہ مفسدہ قائم رہے اور مصلحت اس ممانعت کو چاہتی ہو۔ بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قحط سالی کے موقعہ پر چور کی حد موقوف فرما دی تھی۔ اور اس کے دوسرے نظائر بھی موجود ہیں۔ اس قول کو نقل کرنے کے بعد قاضی خروفہ نے اپنی رائے کا اظہار یوں کیا ہے۔

اور شریعت اسلامیہ میں یہ بات متقرر ہے کہ مباح کو مقید کر دینے کا اولی الامر کو اختیار حاصل ہے جب وہ اس میں عام مصلحت دیکھے۔ اس لیے کہ زمانے کے تغیر سے احکام متغیر ہونے کا انکار کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اور یہ (تغیر) شرعی سیاست میں ثابت ہے۔ [1]

قاضی علاؤالدین خروفہ نے اس سلسلے میں کلیۃ الشریعۃ بالازہر کا ایک واقعہ اس طرح نقل فرمایا ہے لکھتے ہیں جب کالج کے استاد نے تعدد زوجات کے سلسلہ میں حکومت کی طرف سے کسی پابندی لگا دینے کو جائز اور صحیح عمل قرار دیا تو کالج کے ایک نوجوان طالب علم نے دینی جذبہ کے تحت استاد پر اعتراض کرتے ہوئے کہا: کیا آپ کا یہ قول صریح نص قرآن کی مخالفت نہیں ہے؟ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے مثنیٰ وثلاث ورباع۔ شیخ نے جواب یوں کہا۔ بلکہ یہ عمل تو اسلام کے عین مطابق ہے۔ اس پر اس نوجوان کو اس کی جوانی کے جوش نے غضبناک کر دیا اور وہ کہنے لگا۔ آپ لوگوں کا تو یہ معمول ہو گیا ہے کہ حکومت کے ہر اقدام کو حلال وجائز قرار دیں۔ اس پر شیخ نے اس سے کہا، تمہاری اس بات نے ثابت کر دیا کہ تم اصول فقہ سے بالکل ناواقف ہو۔ جواب میں شاگرد نے کہا! یہ تو مجھے اقرار ہے کہ میں اس میں ایک ابتدائی درجہ کا طالب علم ہوں۔ پھر شیخ نے اس سے سوال کیا کہ آیا تعدد زوجات فرض ہے یا واجب یا حرام یا مکروہ یا مباح۔ شاگرد نے کہا مباح ہے: شیخ نے فرمایا تم نے بالکل صحیح کہا، اب تم نے جس امر کو ناگوار و ناجائز سمجھ کر سوال کیا تھا تمہارے اس قول میں خود ہی اس کا جواب ہے۔ اس لیے کہ شریعت میں یہ امر متقرر شدہ ہے کہ ولی الامر کو کسی مباح امر کو مقید کر دینے کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب

---

[1] شرح قانون الاحوال الشخصیۃ جزء اول مطبوعہ بغداد سنۃ ۱۳۸۱ھ - ۱۹۶۲ء ص ۱۳۰

وہ اس مباح کے ارتکاب میں ایک عام ضرر محسوس کرے اور اس کی تقیید میں عام مصلحت مضمر ہو مثلاً اگر ولی الامر لوگوں پر (کسی مصلحت کی بنا پر) یہ پابندی لگادے کہ وہ شام کے پانچ بجے تک اپنے مکانوں سے باہر نہ نکلیں۔ اگرچہ ان لوگوں کا مکانوں سے باہر آنا مباح تھا لیکن ان پر یہ پابندی لگانا کسی فساد کے پیش نظر ولی امر کے لیے جائز ہوگی۔ پس اسی طرح جب کسی مباح فعل سے ضرر کا اندیشہ ہو تو ولی امر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس فعل سے لوگوں کو روک دے۔ اس جواب کے بعد شاگرد خاموش ہوگیا۔[1]

یہاں ہم نے صرف دو حضرات کے اقوال نقل کیے ہیں۔ اگر طوالت کا ڈر نہ ہوتا، تو ہم اپنی تائید میں اور بہت سے حضرات کے اقوال ذکر کرسکتے تھے۔

پاکستان کے بعض علماء نے اپنے مضامین میں مباح پر خصوصی بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے" فرضیت، وجوب اور اباحت کو جہات حکم کہا جاتا ہے۔ ان میں سے جہت کو بھی تبدیل کرنے کا کسی کو حق حاصل نہیں ہے۔ خوب سمجھ لیجئے جس طرح فرض، اور واجب کو تبدیل نہیں کیا جاسکتا اسی طرح مباح کو بھی تبدیل نہیں کیا جاسکتا، اور کوئی اسلامی حکومت اس امر کی قطعاً مجاز نہیں کہ وہ کوئی ایسی قانون سازی کرے جس کی بناء جہات میں سے کسی جہت پر بھی کوئی زد پڑسکے۔"

'ماہنامہ بینات ص۱۱ ماہ صفر ۱۳۸۳ھ'

مجموعہ قوانین اسلامی مؤلفہ تنزیل الرحمٰن صاحب اعزازی پروفیسر ادارہ تحقیقات اسلامی پر تبصرہ کرتے ہوئے پھر اسی رائے کا اظہار کیا ہے، لکھتے ہیں" اور جس حکم شرعی کی اباحت قرآن وحدیث سے ثابت ہو وہ مباح الشرع کہلاتا ہے۔ ایسے مباح امر شرعی پر کسی قانون ساز ادارے یا مقتدر اعلیٰ (اولی الامر) کو پابندی عائد کرنے کا حق نہیں ہے۔" اپنی اس رائے کے ثبوت میں ان حضرات نے علامہ ابواسحاق شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت کو نقل کیا جو علامہ نے مباحات کے اقسام بیان کرتے ہوئے تحریر فرمائی ہے۔ وھو ھذا۔

بل ھو ثلاثۃ اقسام۔ قسم یکون ذریعۃ الی منہی عنہ فیکون من تلک الجھۃ مطلوب الترک وقسم یکون ذریعۃ الی مامور بہ کالمستعان بہ علی امر اخروی، نفی الحدیث نعم المال الصالح للرجل الصالح، بل قد جاء أن فی مجامعۃ الاھل اجرا وان

---

[1] شرح قانون محولہ بالا ص ۱۲۱-۱۲۲۔

كان ثانيا شهوته لانه يكف به عن الحرام وذلك فى الشريعة كثيرة لانها لما كانت وسائل الى مامور به كان لها حكم ما توسل بها اليه وقسم لا يكون ذريعة الى شئ فهو المباح المطلق فاذا فرض الى غيره فحكمه حكم ذلك الغير. الموافقات ج ۱ ص ۱۱۴) بینات ص ۱۱ ماه صفر ۱۳۸۲ھ

بلکہ مباح کی تین اقسام ہیں ایک قسم وہ ہے جو کسی ممنوع امر کے ارتکاب کا ذریعہ ہو جاتی ہے۔ پس اس وقت یہ قسم مطلوب الترک ہوگی؛ دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مامور بہ امر کا ذریعہ ہو مثلاً کسی اُخروی امر کی انجام دہی میں معاون ہو۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ نیک مرد کے لیے اچھا مال بہتر چیز ہے، بلکہ یہ بھی آیا ہے کہ انسان کو اپنی زوجہ سے مجامعت میں بھی اجر ملتا ہے، اگرچہ یہ فعل خواہش نفس پوری کرنے کے لیے ہوتا ہے، لیکن چونکہ حرام سے حفاظت کا ذریعہ ہوتا ہے، اس لیے باعث اجر بھی ہوگیا۔ اور اس کی مثالیں شریعت میں کثرت سے ہیں۔ اس لیے کہ جب یہ مباح مامور بہ کا وسیلہ ہوگا تو اسی کے حکم میں داخل ہوگا؛ تیسری قسم وہ ہے کہ کسی شئی کا ذریعہ نہ ہو پس وہ مطلق مباح ہے چنانچہ جس وقت یہ کسی (دوسرے امر کا) وسیلہ بنے گا. تو اسی غیر کا حکم اس کے حق میں ثابت ہوگا؛

اس مسئلہ پر گفتگو کرنے سے قبل ہم مختصراً یہ گزارش کردیں کہ ایسے حضرات اگر کوئی اسلامی شرعی قانون جو اقتضاء عصر حاضر کے مطابق — جالب المصالح و دارئ المفاسد یا کم از کم تقلیل مفاسد و رفع حرج الناس و سبب یُسر و رفع عسر — کا ذریعہ ہو سکے، قیامت تک مدون کریں تب ہم جانیں، ہمارا ذمہ ہے کیونکہ ان حضرات کے قول کے مطابق جہاتِ احکام یعنی فرض، واجب، سنت، مستحب، حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور مباح میں سے جو ادنیٰ جہت مباح ہے وہ بھی قابل تبدل و تغیر نہیں۔ اور موجودہ زمانے میں جتنے حوادث اور واقعات پیش آچکے اور آرہے ہیں، وہ ان مذکورہ احکام میں سے کسی ایک کے تحت لازماً داخل ہیں حتیٰ کہ ان احکام کے ادنیٰ درجات مکروہ تنزیہی اور مباح تک میں داخل ہیں۔ اور جب ان تمام احکام کا ادنیٰ درجہ بھی قابل تبدل یا تقیید نہیں ہے بلکہ اس کی تقیید یا تخصیص مداخلت فی الدین ہے تو ظاہر ہے کہ اس سے اعلیٰ درجات میں دست اندازی تو اور بھی زیادہ مداخلت فی الدین ہوگی۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ صرف مباح الاصل ہی مقتدر اعلیٰ کے تصرف کے لیے رہ جاتا ہے اس میں وہ جس طرح چاہے، تصرف کرے تو اس کے جواب میں ہماری گزارش یہ ہے کہ جن امور کے لیے آج تشریع اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت

ہے وہ تمام کے تمام کہ سے کم مباح شرعی کے درجہ میں ضرور آتے ہیں مثلاً قانون عائلی (زواج وطلاق) اور اس سے متعلقہ ابواب۔ قانون اوقاف۔ قانون حقوق عائلہ۔ قانون اصول محاکمات۔ قانون ایتام۔ قانون الوعظ والارشاد۔ قانون تفتیش المحاکم۔ قانون الترکات۔ قانون المیراث۔ قانون الوصیت۔ قانون ترکات غیر مسلمین۔ قانون نظام صلاحیۃ المحاکم انتظامیہ والدینیہ۔ قانون تسجیل الزواج والطلاق۔ قانون تسویۃ الاراضی۔ قانون التصرف فی الاموال منقولہ وغیر منقولہ۔ قانون تحویل الاراضی۔ قانون الایجار والبیع۔ قانون بیع الوفا۔ قانون ہبہ۔ وغیرہم اور ان کے فروعات متعلقہ"

اب ہم اصل مسئلہ یعنی مباح کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں موصوف کا دعویٰ یہ ہے کہ مباح کی دو قسمیں ہیں، مباح شرعی اور مباح الاصل۔ ان کے نزدیک مباح شرعی میں کسی کو تغیر و تبدل کا حق حاصل نہیں، جیسا کہ فرض و واجب میں تغیر و تبدل مداخلت فی الدین ہے۔ اسی طرح مباح شرعی میں بھی تغیر و تبدل مداخلت فی الدین ہے ——— جہاں تک مباح شرعی میں تغیر و تبدل کا تعلق ہے، اس کے ثبوت میں صحابہ کرام اور تابعین کے وہ اعمال و اقوال ہیں۔ جو ہم اپنے مضمون کے ابتدائی حصے میں اختصار سے ذکر کر چکے ہیں ان پر غور کیا جائے تو صاف نظر آئے گا کہ اس دور میں مباح شرعی میں تغیر و تبدل کا اختیار تھا مگر شرط یہ ہے کہ تمام مخالفانہ جذبات سے قلب و دماغ خالی ہو۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے ایسے مسائل ہیں، جن میں ان حضرات متقدمین نے تغیر و تبدل سے کام لیا۔ ان حضرات متقدمین کے ایسے مسائل کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

وہ دلائل جو موصوف نے اپنے دعوے کی تائید میں پیش کیے ہیں، ان میں سے ایک تو علامہ ابو اسحٰق شاطبی کی کتاب الموافقات کی وہ عبارت ہے جو ہم ان صاحب کے مضمون ہی سے گزشتہ سطور میں نقل کر چکے ہیں۔ اور دوسری عبارت امام غزالی کی کتاب المستصفی کی ہے۔ جو یہ ہے۔ وکشف الغطاء عنہ ان الافعال ثلاثۃ اقسام۔ قسم بقی علی الاصل فلم یرد فیہ من الشرع تعرض لا بتصریح اللفظ ولا بدلیل من ادلۃ السمع فینبغی ان یقال استمر فیہ ما کان، ولم یتعرض لہ السمع۔ فلیس فیہ حکم، وقسم صرح الشرع فیہ بالتخییر وقال ان شئتم فافعلوہ وان شئتم فاترکوہ فہذا خطاب والحکم لا معنی لہ الا الخطاب ولا سبیل الی انکارہ وقد ورد۔ وقسم ثالث لم یرد فیہ خطاب بالتخییر لکن دل دلیل السمع

على نفى الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع، ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفى الحرج عن فاعله وبقاؤه على نفى الاصل ۔[1]

اور اس حقیقت سے پردہ اس طرح اٹھتا ہے کہ افعال کی تین قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے جو اصل اباحت پر باقی رہ گئی ہو اور شریعت کی طرف سے اس کے حق میں کسی قسم کا تعرض نہ کیا گیا ہو، نہ صریح الفاظ سے اور نہ سمعی دلائل میں سے کسی دلیل سے۔ اس قسم کے متعلق یہ کہنا چاہیے کہ اس میں اصلی حیثیت برقرار رہی۔ اور شریعت نے اس سے کوئی تعرض نہ کیا۔ لہٰذا اس میں کوئی حکم نہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ اس کے بارے میں شریعت نے صراحتاً اختیار دے دیا۔ اور کہہ دیا کہ چاہے کرو اور چاہے نہ کرو۔ پس یہ خطاب ہے۔ اور خطاب حکم ہی ہوتا ہے۔ جس کے انکار کی گنجائش نہیں۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس میں شریعت کی طرف سے کرنے نہ کرنے کے بارے میں تو کوئی خطاب وارد نہیں ہوا۔ البتہ نقلی دلیل اس امر پر دلالت کرتی ہے اس فعل کے کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور نہ اس کے ترک میں کوئی حرج ہے۔ تو یہ سمعی دلیل سے معلوم ہوا۔ اور اگر یہ دلیل نہ ہوتی تب بھی دلیل عقلی سے سمجھا جاتا کہ اس کے فاعل پر کوئی حرج نہیں اور وہ اصلاً نفی حرج پر باقی رہتا ہے۔

اس کے بعد حضرت عمرؓ کے عہد کے چند واقعات اس کے ثبوت میں پیش کیے گئے ہیں جیسے ان کا مہر کی مقدار کا چار سو درہم مقرر کرنا اور پھر اس سے رجوع فرمانا۔ ان کی طرف سے اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح پر پابندی عائد کرنا اور اس پر حضرت حذیفہ کا اعتراض اور حضرت عمرؓ کا جواب نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں حضرت علیؓ کا نکاح ثانی پر آمادہ ہونا اور اس سلسلے میں آپ کا یہ ارشاد ہے۔

فانی لست احرم حلالاً ولا احل حراماً ولکن واللہ لا تجتمع بنت رسول اللہ وبنت عدو اللہ مکاناً واحداً ابداً (مسلم ج ۲ ص ۲۹۰) بینات ماہ صفر ۸۳ھ ص ۱۱

(میں کسی حرام کو حلال اور کسی حلال کو حرام نہیں قرار دیتا۔ لیکن رسول کی بیٹی اور اللہ کے دشمن کی بیٹی دونوں ایک مقام پر جمع نہیں ہو سکتیں کبھی بھی۔)

---

[1] المستصفیٰ ص ۴۸ مطبوعہ مصر ۱۳۵۶ھ و رسالہ بینات ماہ محرم ۸۳ھ ص ۵۱۔

اس سلسلے میں امام شاطبی کی کتاب الاعتصام سے وہ عبارت پیش کی گئی ہے، جو آیت کریمہ یایھا الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما احل اللہ لکم۔ کے تحت آئی ہے یعنی لان التحریم کالتحلیل والتشریع لیس الا لصاحب الشرع ... . فھذا کلہ حجۃ فی ان تحریم الناس لیس بشیٔ۔) بینات ماہ صفر ۸۸ھ ص۱۱

اے ایمان والو ان اشیاء کو حرام قرار دو جن کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے حلال ٹھہرایا ہے اس لیے کہ تحریم (کسی چیز کو حرام قرار دینا) تحلیل (کسی چیز کو حلال قرار دینا) کی طرح ہے۔ اور تشریع کا حق سوائے صاحب شرع کے دوسرے کو نہیں۔ پس یہ تمام اس امر کی حجت ہے کہ انسانوں کا کسی چیز کو حرام قرار دینا کوئی شئے نہیں۔ اس کے ساتھ ہی الاشباہ والنظائر کی عبارت اذا کان فعل الامام الخ اور فتاویٰ قاضیخان میں سے کتاب الوقف کا یہ مسئلہ نقل کیا ہے کہ لو ان سلطان اذن یقوم الی آخرہ (رسالہ بینات ص۱۱)۔ اور اسی طرح ماہنامہ بینات بابت ماہ ربیع الاول ۸۸ھ میں مسئلہ مؤلفۃ القلوب پر بحث کے ضمن میں اپنا استدلال پیش کیا ہے اور اسی طرح حد سرقہ کے سقوط کی علت اپنے طور پر بیان کی ہے اور اسے صحیح علت قرار دیا ہے اور اس بارے میں فتح القدیر، اعلام الموقعین اور مؤطا امام مالک سے متعدد احادیث و آثار کے حوالہ جات دیتے ہیں۔ صاحب موصوف کے ان تمام دلائل پر ہم ترتیب وار روشنی ڈالتے ہیں۔

اولاً۔ امام شاطبی کی عبارت کو اس دعویٰ کی تائید میں کہ مباح شرعی کسی تقیید و تبدل کا محل نہیں اور اس میں تقیید و تبدل کا حق کسی کو نہیں پیش کرنا چند وجوہ کی بنا پر صحیح نہیں۔ (۱) اس لیے کہ علامہ شاطبی نے مباح کی بحث کے ضمن میں مباح کے حقیقی معنی۔ من حیث ھو ھو یہ لکھے ہیں۔ المباح من حیث ھو مباح لایکون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب[1] (مباح حقیقی معنی میں وہ ہے کہ جس کا فعل و ترک کوئی ایک بھی مطلوب نہیں ہوتا۔) اس عبارت کو مع دیگر حوالہ جات کے صاحب موصوف نے بھی نقل فرمایا ہے۔ لہٰذا مباح اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے۔ من حیث ھو ھو۔ صرف ایک ہی قسم میں محدود ہے۔ یعنی مباح الاصل

---

[1] الموافقات جلد اول ص۵۶ مطبوعہ مصر

اور موصوف نے جو عبارت موافقات سے نقل فرمائی ہے اور جس میں مباح کے چند اقسام بیان کیے گئے ہیں تو وہ اقسام خارجی ذرائع کے اعتبار سے ہیں۔ خود علامہ شاطبی مذکورہ بالا عبارت سے قبل اس کی صراحت یوں کرتے ہیں۔ (ان الکلام فی اصل المسئلۃ انما ھو فی المباح من حیث ھو مباح متساوی الطرفین۔ ولم نتکلم فیما اذا کان ذریعۃ الی امر اٰخر فانہ اذا کان ذریعۃ الی ممنوع صار ممنوعا من باب سد الذرائع لا من جھۃ کونہ مباحا) ہماری گفتگو یقیناً مباح کے حقیقی معنی میں ہے۔ اور وہ معنی یہ ہیں کہ مباح مساوی الطرفین ہے اور اس صورت میں گفتگو نہیں کی گئی، جب کہ وہ کسی دوسرے امر کا ذریعہ ہو۔ اس صورت میں اگر وہ کسی ممنوع کا ذریعہ ہے تو ممنوع ہوگا گویا سد الذرائع کے سلسلہ سے متعلق ہوگا، نہ کہ مباح ہونے حیثیت سے۔

اس سے تین سطروں بعد فرمایا ہے۔ وایضا قد یتعلق بالمباح فی سوابقہ او لواحقہ او قرائنہ ما یصیر بہ غیر مباح[1] (اور یہ بھی ہے کہ کبھی مباح سے پہلے یا بعد یا دیگر قرائن ایسے لاحق ہوجاتے ہیں جن کی وجہ سے مباح مباح نہیں رہتا) ان عبارتوں سے قبل علامہ شاطبی نے سوالات وجوابات کی صورت میں ایک مبسوط بحث کی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ مباح اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے متساوی الطرفین ہے۔ اس کا فعل یا ترک کوئی جہت بھی نہ قابل اجر و ثواب ہے نہ قابل مواخذہ و جرم اور اس پر علامہ نے سات دلائل قائم کیے ہیں اور پھر ایک اعتراض وارد کرکے اس کا جواب دیا ہے اس جواب کے تحت وہ تمام عبارتیں مذکور ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض سوابق و لواحق خارجیہ ایسے عارض ہوجاتے ہیں کہ ان کی بنا پر مباح کی کوئی ایک جہت: ترک یا فعل۔ اباحت سے خارج ہوکر واجب یا سنت یا مندوب یا مکروہ وغیرہ احکام کے درجہ میں آجاتی ہے اور مباح خالص مباح نہیں رہتا۔ مباح حقیقی اس وقت مباح حقیقی ہوگا جبکہ اس میں تخییر کے معنی موجود رہیں۔ اسی ضمن میں علامہ شاطبی فرماتے ہیں۔ فالحاصل ان الشارع لا قصد لہ فی فعل المباح دون ترکہ ولا فی ترکہ دون فعلہ بل قصدہ جعلہ لخیرۃ المکلف فما کان من المکلف من فعل او ترک فذلک قصد الشارع بالنسبۃ الیہ۔ خلاصہ یہ نکلا کہ مباح کے فعل

---

[1] الموافقات جلد ۱ ص ۵۹ مطبوعہ مصر

ترک کسی جانب سے شارع کا قصد متعلق نہیں ہوتا. بلکہ مکلف کے اختیار پر چھوڑ دینا مقصود ہوتا ہے. اب مکلف کی جانب سے فعل یا ترک جو بھی اختیار کیا جائے گا وہی شارع کا مقصد ہو گا.

شارع کا قصد و ارادہ نہ تو مباح کے فعل کا ہوتا ہے اور نہ اس کے ترک کا. بلکہ اس سے شارع کا مقصود محض یہ ہوتا ہے کہ مکلف کو دو جانبوں میں اختیار دے دیا جائے.

لیکن اس پر ایک اشکال یہ وارد ہوتا تھا کہ بعض مباحات ایسے ہیں کہ جن کے فعل کے بارے میں شارع کا قصد صراحت کے ساتھ موجود ہے، اور بعض ایسے ہیں جن کے ترک کے بارے میں قصدِ شارع موجود ہے مثلاً فرمایا گیا ہے:

یاایھاالناس کلوامما فی الارض حلالاً طیبا۔ اے لوگو! زمین میں جو کچھ ہے اس کو حلال اور طیب سمجھ کر کھاؤ.

یہاں طیبات سے تمتع کا صاف حکم موجود ہے۔ اور فرمایا ہے:

یا ایھاالذین آمنوا کلوا من طیبات مارزقکم واشکروا اللّٰہ

اے ایمان والو! ہم نے جو پاکیزہ چیزیں تم کو عطا کی ہیں ان کو کھاؤ اور اللہ کا شکر کرو۔

اور فرمایا ہے:

یاایھاالرسل کلوامن طیبات واعملوا صالحا۔

اے رسولو! پاکیزہ اشیاء سے کھاؤ اور صالح عمل کرو۔

اس کے مثل اور بھی مباحات ہیں، جہاں شارع کا مقصود ان پر عمل کرنا ہے۔ اس کے علاوہ زمین میں جتنی نعمتیں پیدا کی گئی ہیں، وہ تمام بندوں کے استمتاع کے لئے ہیں۔ اور ان کی تخلیق پر اللہ تبارک وتعالیٰ نے بندوں پر اپنے احسان کا اظہار فرمایا ہے۔ ارشاد ہے:

قل من حرم زینۃ اللّٰہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق قل ھی للذین امنوا فی الحیاۃ الدنیا خالصۃ یوم القیامۃ۔

فرما دیجئے بندوں کے لئے زینت کی غرض سے خدا کی طرف سے دی گئی اشیاء کو کون حرام ٹھہرا سکتا ہے. اور (اسی طرح) پاکیزہ رزق کو؛ فرما دیجئے کہ یہ دنیا کی زندگی میں ایمان والوں کے لئے ہیں اور قیامت میں خاص طور سے ان کے لئے.

اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ شارع کا مقصود ان نعمتوں سے فائدہ اٹھانا ہے انہیں ترک کرنا

نہیں ہے۔ نیز یہ کہ یہ تمام نعمتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کے لئے عطیات ہیں۔ کیا ایسی صورت میں کسی بندے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے آقا کے عطیے کو رد کر دے۔ شریعت اور عادت دونوں لحاظ سے یہ عمل غیر مستحسن ہے عطیہ دینے والے کا مقصود صرف یہ ہوتا ہے۔ اس کا عطیہ قبول کیا جائے۔ خصوصاً اللہ تبارک وتعالیٰ کے عطیات کا قبول کرنا جو کہ اس کا ایک انعام بھی ہے ہر بندے پر لازم ہے اور پھر یہ کہ اس پر اس کا کما حقہ شکر ادا کرے۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عمرؓ کی صلوٰۃ قصر کی حدیث اس معنی پر واضح دلیل ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

انما صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ

یہ (نماز کا قصر) اللہ کی طرف سے تم پر صدقہ ہے اس کے صدقہ کو قبول کرو۔

اور حضرت ابن عمر کی موقوف حدیث میں یہ الفاظ زائد مروی ہیں۔

أرأیت لو تصدقت بصدقۃ فردت علیک الم تغضب [۱]

بتلاؤ، تم اگر کسی شخص پر صدقہ کرو، اور وہ تمہارے صدقہ کو واپس کر دے۔ تو کیا تم کو غصہ نہ آئے گا۔ (مسلسل)

---

[۱] الموافقات جلد ۱ ص ۶۷ ۔ [۲] ملاحظہ ہو الموافقات ص ۶۵ ۔ [۳] الموافقات جلد ۱ ص ۶۸

قسط نمبر ۲

فساد زمانہ اور عمومی بلویٰ[۱] ☆

مولانا مجیب اللہ ندوی

حالات کے بدلنے سے احکام کی تبدیلی سے انکار نہیں کیا جاسکتا، جب کوئی تنگی کی صورت پیدا ہو جائے تو اس میں وسعت ہوتی ہے۔ تکلیف حتی الامکان رفع کی جاتی ہے۔ ضرورت شریعت کے قواعد سے مستثنیٰ ہوتی ہے۔ مشقت آسانی لاتی ہے۔ ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عموم بلویٰ، مشقت و حرج اور فساد زمان کا ہر صورت میں لحاظ کیا جائے گا۔ یا کسی تخصیص اور تقیید کے ساتھ اس پر عمل کیا جائے گا، اس سلسلہ میں فقہاء نے احکام اسلامی کی دو صورتیں قرار دی ہیں۔ ایک یہ کہ اس تغیر و تبدل یا حرام و مکروہ میں تخصیص کا تعلق شریعت کے منصوص و صریح احکام سے ہو، دوسرے یہ کہ ان کا تعلق اجتہادی مسائل سے ہو، پہلی صورت کے بارے میں ان کا عام اصول تو یہ ہے کہ المشقۃ والحرج انما یعتبر فی موضع لا نص فیہ (الاشباہ ص ۷۰)[۲]

مشقت اور تنگی کا لحاظ اس امر میں کیا جائے گا جس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

فقہ کا یہ اصول مسلّم ہے کہ منصوص احکام میں کوئی تغیر و تبدل جائز نہیں ہے، مگر چونکہ شریعت نے اسلامی احکام کے نفاذ میں انسان کے مزاج، ماحول اور اس کے مصالح اور مضار کا بھی لحاظ کیا ہے اس لئے جب کسی حکم پر بالکلیہ عمل کرنے میں شدید مشقت یا مجبوری لاحق ہو رہی ہو، یا ماحول کے بگاڑ یا کسی اور سبب سے کسی برائی سے بالکلیہ بچنا ممکن نہ رہ گیا ہو تو فقہاء یا تو اس حکم میں تخصیص کرتے ہیں یا پھر اس کے مثبت پہلو کے بجائے اس کے منفی پہلو یعنی نفی حرج والے پہلو کو اختیار کرتے ہیں۔ بشرطیکہ یہ چند افراد کا مسئلہ نہ ہو۔ بلکہ پورے معاشرہ کا معاملہ ہو، یا اگر وہ مخصوص افراد کا معاملہ ہو تو وہ مشقت اور حرجِ غیر معتاد قسم کا ہو، امام شاطبی نے اس پر بڑی عمدہ بحث فرمائی ہے۔

---

[۱] ماخوذ از معارف اعظم گڑھ۔ اگست و ستمبر ۱۹۶۴ء۔ [۲] نشر العرف ج ۲ ص ۱۲۵

حیث تکون المشقۃ الواقعۃ بالمکلف فی التکلیف خارجۃ عن معتاد المشقات فی الاعمال العادیۃ حتی یحصل بھا فساد دینی او دنیوی فمقصود الشارع فیھا الرفع علی الجملۃ۔

اگر یہ مشقت جو واقع ہوئی ہے ایسی ہے جس سے عمل کرنے والے کو غیر معتاد قسم کی تکلیف ہوسکتی ہے یہاں تک کہ اس سے دینی و دنیاوی کوئی خرابی کے پیدا ہونے کا امکان ہے، تو شریعت کا منشا یہ ہے کہ اس کو بالکلیہ رفع کیا جائے۔ پھر آگے لکھتے ہیں:-

اذا کان الحرج فی نازلۃ عامۃ فی الناس فانہ یسقط اذا کان خاصا لم یعتبر عندنا[1] (ج ۲ ص ۱)

اگر یہ تنگی کسی ابتلائے عام کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے تو اس کو بہرحال رفع کیا جائے گا اور اگر یہ خاص ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔

لیکن فساد زمانہ یا عمومی بلوی کی وجہ سے جو حرج و مشقت پیدا ہوئی ہے، اس کی تعیین اور اس کو رفع کرنے کے سلسلے میں منصوص حکم کی تخصیص و تقیید کی جائے یا نہ کی جائے، اور اگر کی جائے تو کس حد تک کی جائے۔ یہ بڑا نازک مسئلہ ہے، اس لئے فقہائے کرام نے اس میں کافی رد و قدح کی ہے، اسی نزاکت کا لحاظ نہ کرنے کی وجہ سے موجودہ دور کے متعدد فقہاء ٹھوکریں کھاتے رہتے ہیں، اور شریعت کے بہت سے احکام کو انھوں نے بازیچۂ اطفال بنالیا ہے اس سلسلہ میں فقہا کے کچھ خیالات کی تفصیل آگے آتی ہے

اب رہی دوسری صورت تو اس کے بارے میں بات صاف ہے۔ وہ یہ کہ اگر کسی قیاسی و اجتہادی مسئلہ کی وجہ سے یہ دقّت و مشقّت پیش آتی ہے، تو اس کو ترک کرکے اس وقت کے حالات و مقتضیات کے مطابق پیش آمدہ مسائل کو شریعت کے منشا کے قریب لانے کی کوشش کی جائے گی جیسا کہ عُرف میں ہوتا ہے۔

عموم بلویٰ اور فساد زمانہ میں رفع حرج تیسیر کی خاطر کسی منصوص حکم کی تخصیص کرتے ہوئے یہ بات بہرحال ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ ان کی وجہ سے دین کے مقاصد اور ان بنیادی ضرورتوں پر کوئی اثر نہ پڑے جن کو شریعت اسلامی انسانی زندگی کا قوام اور مدار سمجھتی ہے، شریعت میں یہ ضروریات پانچ ہیں۔

---

[1] بعض ائمہ کے نزدیک خاص حرج بھی معتبر ہے۔ مگر اس میں انھوں نے معتاد اور غیر معتاد کی قید لگادی ہے، اس لئے اس اختلاف کا شریعت کے حکم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

مجموع الضروريات خمسة حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل (موافقات ج ۳ ص۱۰)

ان ضروریات کی پانچ قسمیں ہیں۔ دین، نسل، جان، مال اور عقل کی حفاظت۔

ان ضروریات کا مطلب کیا ہے۔ اس کی طرف عزالدین عبدالسلام متوفی ۶۶۰ھ نے قواعد الاحکام میں اشارہ کیا ہے، اور امام شاطبی متوفی ۷۹۰ھ نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔

فمصالح الدنيا والآخرة ثلاثة اقسام كل قسم منها في منازل متفاوت فاما مصالح الدنيا تنقسم الى الضرورات والحاجات والتمات والتكملات فالضرورات كالمآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب الجوالب للاقوات وغيرها مما تمس اليه الضرورات واقل المجزى من ذالك ضروري وما كان في ذلك في علي المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات و الغرف العاليات والمراكب النفيسيات فهو من المتممات وما توسط بينهما فهو من الحاجات واما مصالح الاخرة ففعل الواجبات واجتناب المحرمات من الضرورات وفعل السنن الموكدات الفاضلات من الحاجات وعداذالك فهي من المتممات۔

دنیا وآخرت کی بھلائیوں کی تین قسمیں ہیں اور ان میں سے ہر قسم کے مختلف درجے ہیں، تو دنیا کے مصالح کی تین قسمیں ہیں، ضرورات حاجات اور تکملات، ضرورات سے مراد کھانا پینا، شادی بیاہ کرنا، سواری جو رزق کے حصول میں معاون ہو، اسی طرح جس کی ضرورت پیش آجائے، ان کا اقل درجہ تو ضروری ہے، مگر اس کا اعلیٰ درجہ یعنی اچھا کھانا، عمدہ لباس، شاندار مکانات بہترین سواریاں تو یہ تکملات ومتممات میں ہیں اور ان دونوں کے درمیان جو ضرورتیں ہیں وہ حاجات ہیں، اسی طرح آخرت کے مصالح تو واجبات کی بجا آوری محرکات سے اجتناب ضروریات میں ہیں اور سنن موکدات فاضلات حاجات میں سے اور ان کے علاوہ متممات ہیں۔

امام شاطبی اس کی مزید توضیح کرتے ہیں :۔

فاما الضرورية فمعناها انها لابدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الاخرى فوت النجات والنعيم والرجوع بالخسران المبين - (ج ۲ ص۸)

ضروریات میں کسی چیز کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حفاظت پر دین و دنیا کے بقا کا اس

حیثیت سے مدار ہے کہ اگر ان کی رعایت و حفاظت نہ کی جائے تو نہ صرف یہ کہ دنیا کے وجود کے سارے مصالح مفقود ہو جائیں گے، بلکہ اس میں فساد و اختلال رونما ہو جائے گا اور انسانی زندگی معطل ہو کر رہ جائے گی۔ دوسری طرف آخرت کی کامیابی اور اس کی نعمتیں حرمان و خسران سے بدل جائیں گی۔

ان ضروریات کی مثبت و منفی حفاظت کی تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

والحفظ لها يكون بامرين احدهما مايقيم اركانها ويثبت قواعدها وذالك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود والثانى مايدرأعنها الاختلال الواقع او المتوقع فيها وذالك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم فاصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود كالايمان والنطق بالشهادتين والصلوٰة والزكوٰة والصيام والحج وما اشبه ذالك والعادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود ايضا كتناول الماكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما اشبه ذالك والمعاملات راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود والى حفظ النفس والعقل ايضا لكن بواسطة العادات والجنايات ويجمعها الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ترجع الى حفظ الجميع من جانب العدم۔

ان کی حفاظت دو طریقوں سے ممکن ہے، ایک یہ کہ جن چیزوں پر ان کی بنیاد ہے اور جن ستونوں پر یہ قائم ہیں ان کو باقی اور قائم رکھا جائے۔ یہ اس کی رعایت و حفاظت کا مثبت پہلو ہے، دوسرے یہ کہ اس کو حال و مستقبل کے اختلال و انتشار سے بچایا جائے اور یہ ان کی حفاظت کا منفی پہلو ہے، چنانچہ اصول عبادت مثبت طور پر دین کی حفاظت کرتے ہیں جیسے ایمان بالقلب اور اقرار باللسان، نماز، روزہ، زکوٰۃ حج وغیرہ۔ اسی طرح عاداتِ انسانی اس کے نفس و عقل کی وجودی طور پر حفاظت کرتی ہیں۔ مثلاً کھانا پینا، پہننا، مکان وغیرہ۔ اسی طرح معاملات نسل و مال کے وجود کا تحفظ کرنے، اور ساتھ ہی عقل اور نسل انسانی کی حفاظت بھی ان سے ہوتی ہے، لیکن عادات کے واسطہ سے اور جنایات جن کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سمیٹے ہوئے ہے۔ یہ عبادات معاملات اور سبھی کی حفاظت منفی طور پر کرتے ہیں۔

ان بنیادی ضرورتوں کے ساتھ دو طرح کی اور ضرورتیں ہیں، جن کی زندگی میں ضرورت پڑتی ہے ان کا نام امام شاطبی نے حاجیات اور تحسینیات رکھا ہے، ان دونوں کی دین میں کیا حیثیت ہے، اس

کے بارے میں لکھتے ہیں :-

واما الحاجیات فمعناها انها مفتقر الیها من حیث التوسعة ورفع الضیق المؤدی فی الغالب والی الحرج والمشقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل علی المکلفین علی الجملة الحرج والمشقة ولکنه لا یبلغ مبلغ الفساد العادی المتوقع فی المصالح العامة وهی جاریة فی العبادات والعادات والمعاملات والجنایات ففی العبادات کالرخص المخففة بالنسبة الی لحوق المشقة بالمرض والسفر وفی العادات کاباحة الصید والتمتع بالطیبات مما هو حلال مأکلا ومشربا وملبسا ومسکنا ومرکبا وما اشبه ذالک وفی المعاملات کالقراض والمساقات والسلم والغاء التوابع فی العقد علی المتبوعات کثمرة الشجر ومال العبد۔

واما التحسینات فمعناها الاخذ بما یلیق من محاسن العادات وتجنب الاحوال المدنسات التی تأنفها العقول الراجحات ویجمع ذالک قسم مکارم الاخلاق وهی جاریة فیما جرت فیه الاولیان ففی العبادات کازالة النجاسة وبالجملة الطهارات کلها وستر العورة واخذ الزینة والتقرب بنوافل۔

الخیرات من الصدقات والقربات واشباه ذالک وفی العادات کآداب الاکل والشرب ومجانبة الماکل النجسة والمشارب المستخبثات والاسراف والاقتار فی المتناولات وفی المعاملات کالمنع من بیع النجسات وفضل الماء والکلأ وسلب العبد منصب الشهادة والامامة وسلب المرأة منصب الامامة وفی الجنایات کمنع قتل الحر بالعبد او قتل النساء والصبیان والرهبان فی الجهاد ۔

اور حاجیات سے مراد وہ امور ہیں جن کی ضرورت زندگی میں سہولت پیدا کرنے اور ایسی تنگی کے دفع کرنے میں پڑتی ہے جن کی وجہ سے عموماً مشقت وتکلیف پیدا ہوجاتی ہے اگر ان کی رعایت نہ کی جائے تو زندگی سراسر تکلیف ومشقت سے پُر ہوجائے گو ان سے فساد عام نہ پیدا ہو، یہ عبادات، عادات، معاملات اور جنایات تمام ہی شعبوں میں پائے جاتے ہیں۔ جیسے عبادات میں مرض اور سفر کی دقتوں سے بچانے کے لئے کچھ رخصتیں دی گئی ہیں۔ عادات میں جیسے شکار کی اباحت یا پاکیزہ حلال چیزوں کا کھانے پینے اور کپڑے، سواری میں استعمال وغیرہ اسی طرح معاملات میں مضاربت مساقات بیع سلم، یا تابع کی بیع کو متبوع کے

نت لانا، مثلاً درخت کے ساتھ پھل کی بیع یا غلام کا مال وغیرہ، اسی طرح جنایات میں قسامت پیشہ وروں پرتاوان وغیرہ لگانا۔

اور تحسینیات کا مقصد ان چیزوں کا استعمال ہے جو عادات انسانی میں حسن پیدا کرتی ہیں۔ یا ایسی چیزوں سے بچنا جن سے عقل سلیم ابا کرتی ہے یہ مکارم اخلاق کی ایک قسم ہے اس کا تعلق بھی پہلی دونوں قسموں کی طرح احکام اسلامی کے تمام ہی شعبوں سے ہے، عبادات میں جیسے ازالۂ نجاست، تمام طہارتیں، ستر عورت اخذ زینت، نوافل کے ذریعہ تقرب وغیرہ عادات جیسے کھانے پینے کے آداب کھانے پینے میں ناپاک اور گندی چیزوں سے پرہیز اخراجات میں اسراف اور بخل سے گریز وغیرہ معاملات میں جیسے ناپاک چیزوں کی بیع سے روکنا ضرورت سے زیادہ پانی اور گھانس کا روکنا یا غلام اور عورت کی شہادت اور امامت سے محرومی وغیرہ۔ اسی طرح جنایات مثلاً غلام کے بدلے آزاد کے قتل سے روکنا، یا جہاد میں عورتوں، بچوں اور راہبوں کے قتل سے منع کرنا، وغیرہ۔

ان تینوں طرح کے احکام کی حیثیت ایک دوسرے کے معاون اور مکمل کی ہے۔

ومن امثلة هذه المسئلة ان الحاجيات كالتتمة للضروريات وكذالك التحسينات فان الضروريات هي اصل المصالح (ص ۶ ج ۲)

اس مسئلہ میں جو مثالیں دی گئی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حاجیات کی حیثیت ضروریات کے لئے تتمہ کی ہے۔ اسی طرح تحسنیات کی حیثیت حاجیات کے تکملہ کی ہے، اس لئے کہ ضروریات ہی پر دراصل مصالح شریعت کا مدار ہے۔

نفاذ احکام میں ان تینوں کا لحاظ کس ترتیب سے کیا جائے گا، اور کس کو کس وقت مقدم اور کس کو موخر رکھا جائے گا اس کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط وهو ان لا يعود اعتبارها على الاصل بالا بطال و ذالك ان كل تكملة يفضي اعتبارها الى رفض اصلها فلا يصح اشتراطها عند ذالك لوجهين احدهما ان في ابطال الاصل ابطال التكملة لان التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف فاذا كان اعتبار الصفة يؤدي الى ارتفاع الموصوف لزم من ذالك ارتفاع الصفة ايضاً فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤد الى عدم اعتبارها وهذا محال والثاني انا لو قدرنا تقديرا ان

المصلحة التكيلة تحصل مع فوات المصلحة الاصلية لكان حصول الاصلية اولى لما بينهما من التفاوت وبيان ذالك ان حفظ المهجة مهم كلي وحفظ المروات مستحسن فحرمت النجاسات حفظا للمروآت واجراء لاهلها على محاسن العادات فان دعت الضرورة الى احياء المهجة بتناول النجس كان تناوله اولي وكذالك اصل البيع ضروري ومنع الغرر والجهالة مكمل فلو اشترط نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع كذالك والاجارة ضرورية اوحاجية واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات ولما كان ذالك ممكنا في بيع الاعيان من غير عسر منع من بيع المعدوم الا في السلم وذلك في الاجارات ممتنع فاشترط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها والاجارة محتاج اليها فجازت وان لم يحضر العوض اولم يوجد ومثله جار في الاطلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرهما وكذالك الجهاد مع ولاة الجور قال العلما بجوازه قال مالك لوترك ذالك لكان ضررا على المسلمين فالجهاد ضروري والوالي فيه ضروري والعدالة فيه مكملة للضرورة والمكمل اذا عاد للاصل بالابطال لم يعتبر ولذالك جاء الامر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذالك ماجاء من الامر بالصلوة خلف الولاة السوء فان في ترك ذالك ترك سنة الجماعته والجماعة من شعائر الدين المطلوبة والعدالة مكملة لذالك المطلوب ولا يبطل الاصل بالتكملة ومنه اتمام الاركان في الصلوة مكمل لضروراتها فاذا ادى طلبه الى ان لا تصلي كالمريض غير القادر سقط المكمل اوكان في اتمامها حرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل وصل على حسب ما اوسعته الرخصة -

تمام تکیلی احکام کے تکمیل کی شرط یہ ہے کہ وہ اصل کو باطل نہ کردیں، ایسا اس لئے ہے کہ جو تکیلی امور اصل کو معطل کر دینے والے ہوں تو دو وجہوں سے ان کا مشروط ہونا صحیح نہیں ہوگا، ایک یہ کہ اصل کے ابطال سے خود تکملہ بھی باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کی حیثیت صفت موصوف کی ہے۔ یعنی ضروریات موصوف ہیں اور تکملات صفت، جب موصوف نہ ہو تو صفت کا وجود کیسے ہو سکتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ مصلحت اصلیہ کے فوت ہو جانے کے باوجود مصلحت تکیل کا حصول

ممکن ہے تو مصلحت اصلیہ ہی کا اعتبار کرنا چاہئیے اس لئے کہ دونوں کے مرتبہ میں فرق ہے۔ اس اعتبار سے اصل کا حصول زیادہ بہتر ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً جان کی حفاظت اہم بنیادی ضرورت ہے اور انسانی شرافت وعزت کی حفاظت بہ مستحسن ہے تو نجاست کی حرمت اسی انسانی شرافت و نیک نفسی کی حفاظت کیلئے ہے تاکہ لوگوں میں اچھی عادتیں پیدا ہوں تو اب اگر جان بچانے کے لئے نجاست کے استعمال کی ضرورت پڑجائے تو اس کو استعمال کرکے جان بچا لینا زیادہ بہتر ہے، اسی طرح اصل بیع ضروری ہے۔ اور اس میں دھوکہ، عدم علم کا نہ ہونا اس بیع کی تکمیل ہے، تو اگر اس میں دھوکہ کی نفی کی شرط لگادی گئی ہو تو اس سے ہم بیع کو ختم نہیں کرسکتے، اس طرح اجارہ ضروری یا حاجی ہے اور معاوضات میں عوضین کے سامنے ہونے کی شرط یہ تکمیلات میں ہے، تو چونکہ اعیان کی بیع میں یہ بغیر کسی دقت کے ممکن تھا اس لئے بیع سلم کے علاوہ اور دوسرے طریقوں میں بیع معدوم کو ممنوع قرار دیا گیا۔ لیکن اجارات میں منافع کا حاضر کرنا اور سامنے ہونا ناممکن ہے، اس لئے کہ اگر یہ شرط لگادی جائے تو اجارات کا دروازہ ہی بند ہو جائے۔ اور اجارہ کی ضرورت ہے اس لئے بغیر حضور منافع بھی اس کو جائز قرار دیا گیا۔ باوجودیکہ یہ معاوضات میں سے ہے، یہی صورت مباشرت اور علاج وغیرہ کے وقت شرمگاہ کے کھولنے کی ہے۔ اسی طرح ظالم حکمرانوں کے ساتھ جہاد کو علماء نے جائز قرار دیا ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر اسے چھوڑ دیا گیا تو اس سے مسلمانوں کو نقصان پہنچے گا تو جہاد اور والی ضروری ہیں اس کا ثقہ وعادل ہونا اس ضرورت کی تکمیل ہے اور جب مکمل اصل ہی کو باطل کردے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاۃ جور کے ساتھ جہاد کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح برے حکمرانوں کے پیچھے نماز کا مسئلہ ہے کہ اس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے، کیونکہ ان کے ترک سے جماعت کا ترک لازم آتا ہے، اور جماعت شعار دین میں ہے جو مطلوب ہے۔ اور عدالت اور ثقاہت سے اس مطلوب کی تکمیل ہوتی ہے اور اصل مطلوب تکمیلی امور سے باطل نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح ارکان نماز کا پورا کرنا نماز کی اصل ضرورت کی تکمیل ہے، اب اگر یہ اصل مطلوب بغیر اس کی ادائیگی کے ادا ہوجائے، جیساکہ مریض جو اس کی ادائیگی کی قدرت نہ رکھتا ہو، کے بارے میں حکم ہے۔ یا اس کی ادائیگی میں شدید تکلیف کا اندیشہ ہو تو تکلیف اس سے دور کی جائے گی اور جس طرح بھی ممکن ہو وہ نماز پڑھ سکتا ہے، اسی طرح بہت سی شرعی چیزوں کا حکم ہے۔

وانظر فیما قالہ الغزالی فی الکتاب المستظہری فی الامام الذی لم یستجمع شروط الامامۃ

واحمل علیہ نظائرہ۔

اس سلسلہ میں امام غزالی نے اپنی کتاب المستظہری کہ جس میں امامت کی تمام شرطیں نہ پائی جائیں اس کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اور اس کی جو نظیریں دی ہیں اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

اوپر جو کچھ بھی عرض کیا گیا ہے اس کا منشا یہ ہے کہ کسی معاشرہ میں ایسا فساد و بگاڑ پیدا ہو جائے کہ اس میں اسلامی احکام پر بعینہ عمل کرنا ممکن نہ ہو یا ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ کسی معصیت سے بچنا ناممکن ہو جائے۔ تو منصوص احکام میں تخصیص اور تقیید سے اور غیر منصوص احکام میں تغیر فتاوی سے کام لیا جا سکتا ہے، ایسا اس لئے کرنا ضروری ہے کہ خود شریعت کا یہ منشا ہے کہ اس کی روح اور اس کے حدود کے احترام کو باقی رکھتے ہوئے اہل تکلیف کو حرج و مشقت سے حتی الامکان بچایا جائے، چنانچہ ایسے مواقع کے لئے شریعت نے جو اسباب تیسیر جن میں ایک عموم بلوی بھی ہے، بیان کئے ہیں، اس پر فقہا نے تفصیلی گفتگو کی ہے۔ ابن نجیم نے الاشباہ میں اس پر بڑی مفصل اور عمدہ بحث کی ہے۔

پھر اوپر کی تفصیلات سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کی احتیاجات اور اس کی حفاظت کے لحاظ سے اسلامی احکام کے مختلف مدارج ہیں اور اسلامی احکام کے نفاذ کے وقت ان کا لحاظ کیا جانا ضروری ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے ایک ہی چیز ایک وقت میں حلال اور جائز ہوتی ہے اور وہی چیز دوسرے وقت پر حرام یا مکروہ ہو جاتی ہے، اسی طرح کسی موقع پر حرام و مکروہ چیز حلال و جائز ہو جاتی ہے کہیں تو اس پر مطلقاً عمل کیا جاتا ہے اور کہیں اس میں تخصیص و تقیید سے کام لیا جاتا ہے، مثلاً کشف عورت حرام ہے۔ مگر علاج و معالجہ میں نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہے، مردہ کے ساتھ اعزاز و احترام ضروری ہے لیکن فقہا نے لکھا ہے کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور یہ گمان غالب ہو کہ اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو اس کا پیٹ چاک کیا جا سکتا ہے، اسی کی روشنی میں موجودہ پوسٹ مارٹم کے طریقہ پر بھی کچھ قیود کے ساتھ غور کیا جا سکتا ہے۔ آگے دونوں طرح کی اور بھی مثالیں آ رہی ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسلامی شریعت میں تحلیل و تحریم کا کوئی پائیدار اصول اور مضبوط بنیاد نہیں ہے، اور یہ اضافی قدروں کی قسم کی چیز ہے جو کسی وقت بھی بدلی جا سکتی ہے، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ ہر حکم شریعت کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک مثبت دوسرے منفی یا ایک حفظ ضرورت دوسرے نفی حرج، چنانچہ شریعت اسلامی نفاذ احکام کے وقت ہمیشہ ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھتی ہے، اس لئے کہ کسی حکم میں تخصیص یا اس

کا عدم نفاذ کی صورت ان نصوص کی وجہ سے اختیار کی جاتی ہے جو نفی حرج کے سلسلہ میں وارد ہوتے ہیں تو حقیقت میں یہ کسی نص کا ترک نہیں، بلکہ موقع و محل کے لحاظ سے دوسری نص پر تعامل ہے۔ منصوص احکام میں تخصیص کس صورت میں کی جاسکتی ہے، اور کس حد تک جیساکہ اوپر ذکر آچکا ہے۔ یہ بڑی نازک بحث ہے، امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان یہ ہے کہ اگر ضروریات اولیہ میں کوئی حرج واقع ہو تو اس کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ منصوص احکام میں تخصیص کی جائے۔ مثلاً کسی انسان کی جان بچانے کے لئے اگر حرام چیز کے استعمال کی ضرورت ہو تو اس کے استعمال کی اجازت ہے۔ مالکی فقہا میں امام شاطبی کی رائے اوپر معلوم ہوچکی ہے، اس سلسلہ میں قاضی ابن عربی مالکی کا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی مخصوص مصلحت بھی تخصیص کی متقاضی ہو تو نص کی تخصیص کی جاسکتی ہے۔ مثلاً امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کوئی باحیثیت اور شریف عورت اپنے بچہ کو دودھ نہ پلائے تو اس کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، بشرطیکہ اس کا بچہ کسی دوسری عورت کا دودھ پی سکتا ہو، ان کا کہنا ہے کہ قرآن کے حکم یرضعن اولادھن کے لئے یہ مصلحت مخصص قرار دی جائے گی۔ اسی طرح الیمین علی من انکر کے سلسلہ میں ان کا خیال یہ ہے کہ اگر دونوں میں پہلے سے کچھ ربط و تعلق ہو اور دونوں کے اندر برائی سے تنفر اور دفع شر کا جذبہ موجود ہو تو مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی ورنہ نہیں، اگر یہ تخصیص نہ کی جائے اور اس کی مطلقاً اجازت دیدی جائے تو شریف اور معقول آدمیوں کو شر پسند لوگ سخت مصیبت اور پریشانی میں مبتلا کردیں گے، اور ان کا نہ جانے کتنا نقصان کردیں گے۔

ظاہر ہے کہ جب شافعی اور مالکی نقطۂ نظر میں دفع حرج اور مصلحت مخصوصہ کے لئے نص میں تخصیص کی جاسکتی ہے، تو فساد زماں اور عموم بلوی کی صورت میں تو بدرجۂ اتم تخصیص ممکن ہے۔ اس سلسلہ میں کوئی جزیہ تو نظر سے نہیں گزرا۔ مگر چونکہ فساد زمانہ اور عموم بلوی میں اس سے زیادہ دفع حرج اور مصلحت متقاضی ہوتی ہے کہ اس میں تخصیص کی جائے۔ اس لئے یہ سمجھنا غلط نہ ہوگا کہ ان صورتوں میں بھی شافعی اور مالکی فقہا تخصیص کے قائل ہیں۔

یہ شافعی اور مالکی نقطۂ نظر ہے اس سلسلہ میں حنفی نقطۂ نظر وہی ہے جس کا اوپر ذکر آچکا ہے یعنی

المشقۃ والحرج انما یعتبر فی موضع لا نص فیہ (الاشباہ)

حرج ومشقت کا اعتبار اس صورت میں ہوگا جس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

چنانچہ حشیش حرم کے سلسلہ میں امام ابو یوسف کی رائے کو عام فقہائے احناف نے اس لئے رد کر دیا ہے کہ یہ نص صریح کے خلاف ہے، یعنی حدیث میں حرم کی گھاس چرانے یا کاٹنے کی ممانعت ہے، اس لئے امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ اس کی حرمت کے قائل ہیں مگر امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ حجاج کو اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو وہ سخت تکلیف میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اس لئے انھوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔ امام ابو یوسف نے نص کے حکم کو منسوخ قرار نہیں دیا ہے بلکہ حجاج کے لئے اس میں تخصیص کر دی ہے۔ مگر امام ابو یوسف کی رائے کی تردید کرتے ہوئے زیلعی لکھتے ہیں :۔

ولئن کان فیہ حرج فلا یعتبر انما یعتبر فی موضع لا نص فیہ واما مع النص بخلافہ فلا۔

اگر نص پر عمل کرنے میں کوئی حرج واقع ہو تو اس حرج کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ حرج ومشقت کا اعتبار اس جگہ کیا جاتا ہے جہاں کوئی نص موجود نہ ہو لیکن نص کے اختلاف کے ساتھ اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اسی طرح امام سرخسی عموم بلویٰ کے سلسلہ میں لکھتے ہیں :۔

انما تعتبر البلوی فیما لیس فیہ نص فاما مع وجود فلا معتبر (مبسوط ج ۴ ص ۱۰۵)

عموم بلویٰ کا اعتبار وہاں ہوگا، جہاں نص موجود نہ ہو، نص کی موجودگی میں اس کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح گوبر کی نجاست کے سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف اسی بنیاد پر ہے کہ امام صاحب اس کو نجاست غلیظ قرار دیتے ہیں، صاحبین نجاست خفیفہ کہتے ہیں۔ صاحبین عموم بلویٰ کی بنیاد پر اسے نجاست خفیفہ قرار دیتے ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسے اس لئے نجاست غلیظ کہا ہے کہ اس کی نجاست منصوص ہے، یعنی حدیث نبوی میں اسے رِکس کہا گیا ہے۔ اب رہی عموم بلویٰ کی بات تو اس بارے میں فقہاء امام صاحب کی طرف سے یہ جواب دیتے ہیں کہ

والبلویٰ لا تعتبر فی موضع النص فان البلوی للآدمی فی بولہ کثیر۔

عموم بلویٰ نص کے مقابلے میں معتبر نہیں ہے۔ اب رہی عموم بلویٰ کی بات تو آدمی کے پیشاب میں یہ اور زیادہ ہوتا ہے مگر اس میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

لیکن نص کی موجودگی میں عموم بلویٰ کی رعایت کے بارے میں بعض محققین فقہائے احناف نے پہلے مسئلہ میں امام ابو یوسف اور دوسرے مسئلہ میں صاحبین کی رائے کو امام صاحب کی رائے پر ترجیح دی ہے۔ اور اب یہی مفتی بہ قول ہے۔ مثلاً اسی گوبر کی نجاست کے سلسلہ میں علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں :-

" جو یہ کہا جاتا ہے کہ گوبر کے سلسلہ میں عموم بلویٰ نص کی موجودگی میں امام صاحب کے یہاں معتبر نہیں اس لئے کہ انسان کو اپنے پیشاب کے سلسلہ میں زیادہ عموم بلویٰ پیش آتا ہے تو یہ اصول ناقابل تسلیم نہیں۔"

بل تعتبر اذا تحقق بالنص النافی وھو لیس معارضۃ للنص بالرائے والبلوی فی بول الانسان فی الانتقاخ کرؤس الابر فیما سواء لانھا انما تحقق باغلبیۃ عسر الانفکاک وذالک ان تحقق فی بول الانسان فکما قلنا۔

بلکہ عموم بلویٰ نص کی موجودگی میں بھی معتبر ہوگا بشرطیکہ کسی نفی حرج والی نص سے اس عموم بلویٰ کی تائید ہو جائے اور اس صورت میں عموم بلویٰ محض رائے کی وجہ سے نص سے معارض نہیں ہوگا بلکہ دوسری نص معارض ہے اور انسان کے پیشاب کے سلسلہ میں عموم بلویٰ کا اس طرح لحاظ کرتے ہیں کہ سوئی کے ناکے کے برابر پیشاب کی چھینٹوں سے بچنا چونکہ انتہائی دشوار ہے اس لئے ناپاکی کا حکم نہیں لگایا جا سکتا اور اگر انسان کے پیشاب میں یہی صورت پیش آجائے گی تو گوبر کی طرح ہم اس کے بارے میں بھی وہی رائے دیں گے۔

اسی طرح حشیش حرم کے بارے میں جو لوگ ابو یوسف کی رائے کی تردید کرتے ہیں ان کا جواب دیتے ہوئے شیخ سعدی آفندی عنایہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں :

اقول فاین توھم مواضع الضرورۃ مستثناۃ من قواعد الشرع۔

میں کہتا ہوں اگر یہی صورت ہے کہ نص کی موجودگی میں حرج ومشقت کے باوجود تخصیص ممکن نہیں ہے تو پھر ان فقہا کے اس اصول کے برتنے کا کون سا موقع آئے گا کہ ضرورت قواعد شرع سے مستثنیٰ ہے۔

اوپر کی بحث سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ متقدمین اور متاخرین فقہاء میں بہت سے محققین ایسے ہیں جو عموم بلویٰ کی وجہ سے نص میں تخصیص کے قائل ہیں، البتہ وہ اس تخصیص وتقیید میں نفی حرج کی نصوص عام کو اپنا مستدل ٹھہراتے ہیں۔ خواہ کسی مخصوص نص کو وہ استدلال میں پیش نہ کریں۔ مثال کے لئے اگر کسی نجس چیز کی حقیقت تبدیل ہو جائے اور اس میں عموم بلویٰ بھی پایا جائے تو امام محمدؒ اس کی پاکی کا حکم دیتے ہیں اور انہی

کے قول پر فتویٰ ہے صاحب درمختار کے اس جزیہ۔

ویطھر زیت تنجس بجعلہ صابونا بہ یفتی للبلوی کتنور رش بماء نجس لاباس بالخبز فیہ (ج ۱ ص۳۲۵)

وہ ناپاک تیل جسے صابن میں ڈال کر صابن بنالیا جائے وہ پاک ہے، اسی پر عموم بلویٰ کی وجہ سے فتویٰ ہے جیسے تنور پر ناپاک پانی کے چھینٹے دیئے جائیں اور پھر اسی پر روٹی پکائی جائے۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

کی تشریح کرتے ہوئے صاحب رد المحتار المجتبیٰ کی عبارت نقل کرتے ہیں:

جعل الدھن النجس فی صابون یفتی بطھارتہ لانہ تغیر والتغیر یطھر عند محمد ویفتی بہ للبلوی۔

ناپاک تیل کے صابن میں مل جانے پر صابن کی پاکی کا فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ اس میں تغیر ہوگیا ہے اور تغیر امام محمدؒ کے یہاں پاکی کا سبب ہوتا ہے اور اس پر فتویٰ عموم بلویٰ کی وجہ سے دیا جائے گا۔

پھر آگے اس کی علت بیان کرکے اس پر بہت سے مسائل متفرع کرتے ہیں۔

ثم اعلم ان العلۃ عند محمد ھی التغیر وانقلاب الحقیقۃ وانہ یفتی بہ للبلوی ومقتضاہ عدم اختصاص ذالک الحکم بالصابون فیدخل فیہ کل ماکان فیہ تغیر وانقلاب حقیقۃ وکان فیہ بلوی عامۃ (ج ۱ ص۳۲۵)

پھر یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس میں علت تغیر اور انقلاب حقیقت ہے اور اس بنا پر بلویٰ کی وجہ سے اس کی پاکی کا فتویٰ دیا جائے گا اس کلیہ کا تقاضا ہے کہ اس حکم کو صرف صابن تک محدود نہ رکھا جائے بلکہ جس چیز میں تغیر اور انقلاب حقیقت پایا جائے اور اس میں عموم بلویٰ بھی موجود ہو تو اس کی پاکی کا حکم دیا جائے گا۔

اس میں بظاہر امام محمدؒ نے کسی نص خاص کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر ان کے اس استدلال میں نفی حرج کی نصوص سے مدد لی گئی ہے۔

ائمہ فقہ کی ان تعلیلات کی روشنی میں موجودہ دور کے بہت سے مسائل میں اسلامی نقطۂ نظر سے ہم فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اگر واقعی ضرورت متقاضی ہو تو ہم ان میں عموم بلویٰ کی بنیاد پر تخصیص و تقیید بھی کرسکتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب ایک مخصوص طبقہ کے عموم بلوی کا لحاظ کرکے گوبر کو نجاست خفیفہ قرار دیا جا سکتا ہے جب ایک مخصوص صنعت میں عموم بلوی کی رعایت کی جا سکتی ہے، تو ان بے شمار مسائل کو ہم کیسے نظر انداز کر سکتے ہیں جنھوں نے عموم بلوی نہیں بلکہ اعم بلوی کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ علماء کو ان مسائل کی فہرست تیار کرکے ان کے بارے میں بڑی سنجیدگی سے اسلامی نقطۂ نظر سے غور کرنا چاہیے۔ مثلاً انشورنس کمرشل انٹرسٹ گورنمنٹ کے سودی قرضے، تحدید نسل، شادی کی تحدید، دواؤں اور دوسری استعمال کی چیزوں میں نجس چیزوں کا استعمال وغیرہ وغیرہ مگر اس سلسلہ میں چند باتیں بہر حال ملحوظ رکھنی ہوں گی۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے ان قیود و حدود کا لحاظ ضروری ہوگا۔ جن کا لحاظ ہر فن کے ماہرین کسی فنی مسئلہ میں رکھتے ہیں، محض اس بنیاد پر کسی نص میں تبدیلی نہیں کی جا سکتی کہ اس کے خلاف رواج عام ہو گیا۔

دوسری بات جو پیش نظر رکھنی ضروری ہے وہ یہ کہ اس کا مقصد احکامِ شریعت کا نسخ نہ ہو، بلکہ محض تخصیص و تقیید یا عارضی عدم نفاذ ہو۔

تیسری سب سے ضروری بات یہ ہے کہ اس غور طلب مسئلہ میں تخصیص و تقیید کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ رہ گیا ہو یعنی در پیش مسئلہ کے لئے اس کے معارض نص میں اگر تخصیص نہ کی جائے تو معاشرہ کے عام افراد ضروریات اولیہ میں شدید قسم کی دقت و پریشانی میں مبتلا ہو جائیں گے، یا بعض فقہا کی اصطلاح میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اگر ضروریات اولیہ کی حفاظت میں خلل واقع ہو رہا ہو تو تخصیص کرنا صحیح ہے ورنہ نہیں، ایک مصری عالم فہمی ابو سینہ نے امام شاطبی کی تصریحات کی روشنی میں عرفی مسائل میں تخصیص پر بحث کرتے ہوئے آخر میں جو تنبیہ کی ہے اسے پیش نظر رکھنا انتہائی ضروری ہے۔

وهذا لعمر الله موضع احتياط بالغ وحذر شديد اذ ليس مجرد مشقة نزع الناس من عاداتهم مما تترك به النصوص ولو كان من الامور الكمالية او الحاجية التي يمكن الخروج عنها بكثير من الطرق المشروعة۔

خدا کی قسم اس موقع پر انتہائی احتیاط اور چوکنا رہنے کی ضرورت ہے اس لئے کہ محض اس بنا پر کہ لوگوں کو ان کی عادات سے ہٹانے میں شدید قسم کی پریشانی اور دقت ہوتی ہے صریح نصوص کو چھوڑ دیا جائے یہ صحیح نہیں، خاص طور پر اگر وہ ان امور سے متعلق ہوں جو کمالی اور حاجی قسم کے ہیں جن سے نکلنے کی دوسری شرعی صورتیں ممکن ہیں۔

اگر ایسا نہ کیا جائے بلکہ اس کی عام اجازت دے دی جائے، تو اس کے نتائج انتہائی بھیانک ہوں گے۔
ولو فتحنا ھذا الباب لاستباح الناس کثیراً من المحرمات واستحسنوا کثیراً من الرذائل
واذن لھوت حالۃ المسلمین الاجتماعیۃ الی الحضیض۔
اگر ہم نے یونہی بغیر قید اس دروازہ کو کھول دیا تو لوگ بہت سے محرمات کو مباح بنالیں گے اور بہت سی برائیوں کو اچھائیاں قرار دے لیں گے۔ اور اس صورت میں مسلمانوں کی اجتماعی حالت قعر مذلت میں جا پڑے گی۔

فقہ اسلامی کے اور بہت سے قواعد کلیہ ایسے ہیں جن سے عموم بلویٰ والے مسائل میں مدد لی جاسکتی ہے مثلاً
الضرر یزال — تکلیف زائل کی جائے گی۔
یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام (الاشباہ ص۵۹)
ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کرنا ہوگا۔
ابن نجیم ان کلیات پر بہت سے مسائل متفرع کرتے ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص ایسی جگہ پر کوئی عمارت بنالیتا ہے جن سے عام راہ گیروں کو تکلیف ہوتی ہے تو اس کے گرانے کا حکم دے دیا جائے گا۔ اگر غلہ کے بیوپاریوں کے طرز عمل سے عام لوگوں کو تکلیف ہو رہی ہو تو بھاؤ مقرر کیا جاسکتا ہے یا ذخیرہ اندوزوں کا اسٹاک جبراً لے کر بازار میں فروخت کیا جاسکتا ہے ایک جاہل ڈاکٹر کو پریکٹس سے روکا جاسکتا ہے غرض یہ کہ یہاں ان اشخاص کی ملکیت ہیں جس کا احترام شریعت میں واجب ہے، اس لئے دخل اندازی کی گئی کہ اس ضرر خاص کو نقصان پہنچا کر لوگوں کو ضرر عام سے بچالیا جائے۔ اب اگر عموم بلویٰ میں بھی یہی صورت پیدا ہو جائے تو بہر حال اس کا لحاظ کیا جائے گا۔

تغیّر زمانہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ جس طرح عموم بلوی سے احکام میں تغیّر یا تخصیص کی جاتی ہے اسی طرح زمانہ کی تبدیلی، حالات کے بگاڑ کی وجہ سے بھی احکام میں تخصیص یا تبدیلی ہوتی رہی ہے نیز یہ بھی ذکر آچکا ہے کہ جس طرح عموم بلوی کے ذریعہ بنیادی احکام میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح تغیر زمانہ اور فساد زمانہ کی دست اندازی سے بھی یہ احکام باہر ہیں۔

کن احکام میں زمانہ کے تغیّر سے تبدیلی ہوسکتی ہے اس بات پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں کہ

ماحول کی تبدیلی اور اخلاق کی خرابی پر وہی احکام تبدیل ہوتے ہیں، جس کی بنیاد قیاس واجتہاد اور مصلحت پر ہے، رہے وہ اصولی احکام جن پر شریعت کی بنیاد قائم ہے۔ اور جس کی بنیاد کو مضبوط سے مضبوط تر کرنے ہی کے لئے اوامر ونواہی کا ورود ہوا ہے۔ مثلاً محرکات شرعیہ سے نکاح' معاملات میں تراضی اور انسان کا معاملہ کرنے کے بعد اس کا پابند ہو جانا، اور بغیر عقد کے جو نقصان ہو اس کا تاوان، اپنے اضرار کا اپنے ہی اوپر نافذ ہونا، تکلیف دہ چیزوں کو ہٹانا، اور جرائم کا انسداد کرنا، ان ذرائع کو بند کرنا جو معاشرہ میں فساد پیدا کرنے والے ہیں، حقوق کا تحفظ' ہر شخص کا اپنے عمل اور اپنی غلطی کا ذمہ دار ہونا، وغیرہ بے شمار احکام ہیں جن کا قیام، اور جو ان سے مزاحم ہیں ان کا مقابلہ کرنا شریعت کا مقصد اولین ہے، تو ایسے تمام بنیادی احکام حالات کی تبدیلی سے نہیں بدل سکتے، بلکہ یہی اصولی احکام ہیں جن کو معاشرہ کی اصلاح کے لئے شریعت نے پیش کیا ہے البتہ ان کے نفاذ کے وسائل اور حالات پر ان کے انطباق کی صورتیں زمانہ اور ماحول کی تبدیلی سے ضرور بدلتی رہتی ہیں۔ مثلاً حقوق کے تحفظ کا ذریعہ عدالت ہے، جس میں فیصلہ کا مدار تنہا ایک منصف یا جج کی رائے پر ہوتا ہے، اور اس کا فیصلہ بالکل قطعی ہوتا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ زمانے کے حالات و مصالح اور برائیوں کے انسداد میں غایت احتیاط کی وجہ سے یہ فیصلے جوری کے سپرد کر دیئے جائیں اور عدالت کے مختلف درجے بنا دیئے جائیں، جیسا کہ آجکل ہے۔ (مسلسل)

قسط نمبر ۴

فلسفہ، علم اور قرآن

پر ایمان کے تقاضے

الشیخ ندیم الجسر

شیخ: مثال کے طور پر وہ کہتا ہے، جیسا کہ اُس سے مروی ہے ،، اللہ عالم کو حرکتِ دفع سے متحرک نہیں کرتا: کیونکہ اس سے اُس کی طرف محدود حرکت کا انتساب لازمی ہو جاتا ہے۔ بلکہ وہ عالم کو اُس کی غایت کی طرف کھینچتا ہے، جیسے ہم خیر اور جمال کی طرف، بغیر اُن کے کسی عمل کے، کھنچے جاتے ہیں۔ ایک اور موقع پر اُس سے مروی ہے ،، اللہ نے عالم کو اُس کی حرکت :دوری دی پھر اُس کو چھوڑ دیا کہ وہ حرکت کرتا ہے۔ میں نہیں سمجھ سکا کہ اللہ کے اعتبار سے حرکت دوری اور حرکت دفع میں کیا فرق ہے؟ اور وہ کہتا ہے کہ یہی دوری حرکت زمین کے گرد سورج کے چکر لگانے کی علت ہے۔ نیز اِس کون و فساد کی علت ہے جو زمین پر ظاہر ہوتا ہے۔ کیوں کہ عناصر بدلتے ہیں۔ ان کا امتزاج ہوتا ہے جسم پیدا ہوتے ہیں۔ نشو ونما پاتے ہیں اور فنا ہوتے ہیں۔ اور یہ سب دو فاعل قوتوں یعنی حار اور بارد اور دو منفعل قوتوں یعنی رطب و یابس کے ایک دوسرے پر عمل سے رونما ہوتا ہے، وہ یہ بھی کہتا ہے کہ زمین ساکن ہے اور یہی جہاں کا مرکز ہے اور اللہ کے متعلق کہتا ہے کہ وہ صرف اپنی ذات کو سمجھتا ہے۔ کسی اور کو نہیں سمجھتا۔ اس لئے کہ اگر وہ غیر کو عقل میں لائے تو اس نے اپنے سے کم درجہ کو عقل میں لیا وغیرہ وغیرہ۔ ضدی اور احمقانہ باتیں جو اس کے سابق قول کے متناقض ہیں کہ اللہ ہی علت فاعلہ اور محرکہ ہے اور یہ باتیں اس علم اور عقل اور منطق کے بھی متناقض ہیں، جسے معلم اوّل نے ایجاد کیا۔ یہی وجہ ہے کہ میرے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ یہ روایات جو اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، تمام کی تمام صحیح نہیں ہیں۔

اہم بات یہ ہے کہ ارسطو نے اللہ کے وجود کا انکار نہیں کیا بلکہ اس کی تاکید کی ہے لیکن جب

اس نے اللہ کی ذات اور کیفیت خلق کو بیان کرنا چاہا تو اس کی عقل عاجز ہو گئی جس طرح ان لوگوں کی عقلیں عاجز آ گئیں جنھوں نے اس کے اقوال کی روایت اور شرح کی ہے۔

اس کے بعد مابعد الطبیعۃ کے وجود کا نظریہ رواقیین (مشائین) اور ابیقوریین کے نزدیک مادی بحران میں مبتلا ہو گیا۔ جس کی وجہ سے شک کرنے والے ظاہر ہوئے۔ تاآں کہ جدید افلاطونی فلسفہ (فلسفہ اشراق) آیا جس نے خالقِ کون خدا کے وجود کی تاکید کی۔ اس طرح اس پہلے دور کی تکرار ہوئی جو قدیم فلاسفہ کی زبانی مادیت سے شروع ہوا تھا۔ پھر اس کے درمیان میں سفسطہ اپنے سنجیف شک کے ساتھ آیا۔ پھر الٰہی فلاسفہ سقراط، افلاطون اور ارسطو کی زبانی آخر کار اس خدا کے وجود کی تاکید کی گئی جو جہاں کو پیدا کرنے والا ہے۔

حیران: رواقیین یا ابیقوریین کیا کہتے ہیں؟

شیخ: معرفت کے نظریہ میں رواقیین لوٹ کر اس شک کی طرف آتے ہیں کہ عقل کو حق و باطل میں امتیاز کرنے کی قدرت حاصل نہیں۔ کیوں کہ وہ کہتے ہیں: معرفت اشیاء محسوسہ سے حاصل ہوتی ہے اور ہم تک حواس کے ذریعہ سے پہنچتی ہے۔ اور مدرکات کلیہ صرف وہی افکار ہیں جنہیں ہماری عقلوں نے پیدا کیا اور جنہیں زندگی میں جزئی احساسات سے حاصل کیا، لہذا ہم اسے حق و باطل کے درمیان امتیاز کرنے کے لیے معیار قرار نہیں دے سکتے۔ اس سے نکل کر وہ یہ کہتے ہیں کہ حقیقت صرف شعور کے ذریعہ سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ چناں چہ حقیقی چیز ہمارے اندر ایسا قوی شعور ابھارتی ہے، جس کے انکار کی کوئی سبیل نہیں ہو سکتی۔

رہی جہان کی پیدائش۔ تو اس میں رواقیین بیک وقت متدین بھی ہیں اور ملحد بھی۔ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ وجود میں سوائے مادہ کے کوئی چیز نہیں، اور ہر موجود دو عنصروں سے مرکب ہے منفعل غیر متحرک اور فاعل سے۔ اور یہ فاعل وہی قوت ہے جو مادہ کو حرکت اور اس کی تمام شکلیں عطا کرتی ہے اور یہ قوت آگ کے سوا کوئی چیز نہیں۔ تو دیکھتا ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ نارِ اولیٰ ہے اور دراصل اللہ کے سوا جو نار کی صورت میں تھا کچھ نہ تھا۔ پھر یہ نار حرکت میں آئی اور اس نے ایک جزء کو ہوا میں بدل دیا۔ اور ہوا کے ایک جزء کو پانی میں اور پانی کے ایک جزء کو مٹی میں اور پھر ہر چیز آگ بن جائے گی۔ پھر ایک اور بار اسی طرح ہو گا اور اللہ ہی نفس عالم ہے اور عالم

اللہ کا جسم ہے ....۔

حیران: واللہ ان لوگوں کا عجیب حال ہے۔ کیا تغیر وجود کے بارے میں رائے کو طریق معرفت کی رائے پر مبنی نہیں ہونا چاہیئے۔ شعور قوی کے متعلق ان کی وہ رائے کہاں گئی جسے انہوں نے حقیقت کو جاننے کے لیئے بنیاد خیال کر رکھا تھا۔ اور اس شعور کو کس طرح اس بات کی طاقت ہوئی کہ وہ اس عجیب ناری خدا کو سمجھ سکے اور اس کا تصور کر سکے۔؟

شیخ: تمہیں شک کرنے کا حق حاصل ہے۔ میں نے تم سے ان کی اس رائے کا صرف اس لیئے ذکر کیا ہے تاکہ تمہیں ان لوگوں کی حماقتوں اور بعض متاخرین کی بکواس کے درمیان رابطہ کا پتہ چل جائے۔

ابیقوری نظریۂ معرفت میں ارسطو کی رائے سے باہر نہیں گئے۔ چناں چہ وہ کہتے ہیں۔ ہمارے پاس جو افکار ہیں وہ ادراکاتِ حسیہ کا ایسا سلسلہ ہیں جنہیں ہماری قوۃ ذاکرہ محفوظ کر لیتی ہے پھر انہیں موازنہ اور مقابلہ کر کے لیتی ہے تاکہ یہ کل احکام تک پہنچ سکے۔ لہذا ادراک حسی ہی صحیح معیار ہے اور جن احکامات اور ادراکات کی بنیاد اس پر ہے وہ بھی صحیح ہیں۔

اس کے بعد ابیقور (۱) جو اس طریقہ کا سردار ہے، اپنے تخیل میں اور بلند جاتا ہے اور کہتا ہے ہمیں غلطی صرف اس وقت لگتی ہے جب ہم ان چیزوں سے تجاوز کر کے آگے نکل جاتے ہیں جو حواس ہمارے پاس لاتے ہیں اور ان سے ہم ان حقیقی اسباب کے متعلق ایک رائے قائم کرتے ہیں، جو ظواہر کے پیچھے چھپے ہوتے ہیں۔

لیکن یہ عقل سلیم جو اس بات کی معترف ہے کہ ہم ماوراء الطبیعۃ کو سمجھنے سے قاصر ہیں، جب عالم کی پیدائش کے متعلق گفت گو شروع کرتی ہے تو اس دانش مندانہ اور محتاط طریقہ سے نکل جاتی ہے جسے

---

(۱) ابیقور ۳۴۱ تا ۲۷۰ قبل مسیح۔ ساموس کا رہنے والا تھا اور اس نے اپنے مکتب خیال کی بنیاد اتینہ میں تقریباً ۳۰۶ ق م میں رکھی۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ راحت و خوشی زندگی کی فطری قدرتی انتہا ہے مگر اس نے صرف متوسط اور معقول خوشیوں کے حصول کی ترغیب دی۔ اس کے نزدیک دماغی خوشی جسمانی خوشی سے اعلیٰ وارفع ہے۔ فطرت کی تشریح میں وہ دیمقراطس کے نظریہ "ذرہ" کو قبول کرتا ہے۔
(ڈکشنری آف فلاسفی: ۹۳)

اس نے معرفت کے لئے مقرر کیا تھا۔ چناں چہ یہ ایسی آرا پیش کرتی ہے جو سب کی سب قیاسی اور تخمینہ ہیں۔

یہ دیموقریطس کی رائے کو لے کر خیال کرتا ہے کہ موجودات کی اصل ذرات ہیں۔ اور یہ متحرک بالذات ہیں۔ نیز یہ کہ ان کی حرکت کی علت ان کے اندر پائی جاتی ہے۔ یہ ان کا ثقل ہے۔ اور یہ اپنے ثقل کی وجہ سے اوپر سے نیچے کو حرکت کرتے ہیں۔ لیکن شاذ و نادر اس سے منحرف بھی ہو جاتے ہیں۔ یہ گرتے ہیں پھر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور مرکبات بناتے ہیں۔ اور یہ کہ یہ زندگی تمام کی تمام اس ترکیب سے اتفاقاً پیدا ہو گئی۔

حیران: میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ اس نے یہ کیوں فرض کر لیا کہ ذرات اوپر سے نیچے کو اپنے ثقل کی قوت سے متحرک ہیں۔ حالاں کہ ثقل تو جاذبیت سے پیدا ہوتا ہے۔

شیخ: ابیقور اس تصور میں معذور ہے۔ کیوں کہ قانون جاذبیت کے متعلق جس طرح تمہیں علم ہے، اس زمانہ میں اس کا علم نہ تھا۔ لہٰذا اس نے قوت ثقل کی وجہ سے جسموں کے اوپر سے نیچے کو گرنے کو جیسا کہ حواس نے پیش کیا، قبول کر لیا اور وہ اپنی شرط پر قائم رہا کہ جو کچھ حواس پیش کرتے ہیں ہم ان سے آگے نہ بڑھیں۔ لیکن جب وہ اس شرط سے نکل کر یہ خیال کرتا ہے کہ یہ زندگی اتفاقیہ طور پر پیدا ہو گئی تو وہ معذور نہیں سمجھا جاتا۔

مزید برآں اس کا اس رائے میں اپنی شرط سے باہر جانا اس کے اس قول سے زیادہ عجیب نہیں کہ خداؤں کا وجود انسانی شکل میں ہے۔ وہ کھاتے ہیں۔ پیتے ہیں۔ یونانی بولتے ہیں اور ان کے جسم روشنی کے عنصر سے بنے ہیں۔ وہ دائمی خوشی میں رہتے ہیں۔ اور دنیا کے معاملات میں مداخلت نہیں کرتے۔ لہٰذا غور کرو ....

رہی اس کی یہ رائے کہ جہاں اور زندگی اچانک اور اتفاقیہ طور پر بن گئی تو یہ اس کی تردید کا وقت نہیں ہے۔ جب ہم ان لوگوں تک پہنچیں گے جنہوں نے موجودہ دور میں اس رائے کو اپنایا تو اس کی تردید کریں گے۔

حیران: یہ نئے شک کرنے والے کون ہیں۔ اور کیا انہوں نے کوئی ایسی نئی بات پیش کی ہے جو سوفسطائیوں نے پیش نہیں کی کہ آپ ان کے متعلق مجھے کچھ بتانا چاہتے ہیں؟

شیخ: اگر یہ جدید شک کرنے والے کوئی نئی بات پیش نہ کرتے تو میں تم سے ان کا تذکرہ نہ کرتا۔ میں تمہیں نظریۂ معرفت کے بارے میں فلسفی آراء پر گفت گو کرتے ہوئے انتہا تک لے جاؤں گا۔ ان جدید شک کرنے والوں کی ایسی آراء ہیں، جن سے تمہیں بالکل بے خبر نہیں ہونا چاہیئے۔ ورنہ جب تو اس کے بعد انہیں پڑھے گا، تو بہت سی اُلجھنوں میں پڑ جائے گا۔

اس میں شک نہیں کہ وہ بات جس میں قدیم سوفسطائی جدید شک کرنے والوں کے ساتھ متفق ہیں، وہ شک ہی ہے۔ لیکن ان کے طریقہ، طرز اور غایت میں ان دونوں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ چناں چہ جیسا تجھے معلوم ہے، سوفسطائیوں کا کوئی فلسفی مذہب نہیں ہے۔ بلکہ وہ پیشہ ور معلم ہیں مگر شک کرنے والوں کا مقصد کمائی کرنا نہ تھا۔ یہ تو مفکرین کی ایک جماعت تھی جن کے خیال میں یہ بات آگئی کہ حقیقت تک پہنچنا ہمارے مقدور میں نہیں ہے۔ لہٰذا انہوں نے شک کیا اور کہا: ہم نہیں جانتے اور اس "لاادریت" کو بذاتہ ایک فلسفی مذہب بنا دیا۔

ان کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم اشیاء کے صرف ظواہر کو جانتے ہیں اور یہ مختلف مظاہر سے ظاہر ہوتے ہیں اور جو کچھ ہم خواب میں دیکھتے ہیں یا حواس کے دھوکے سے ہمیں دکھائی دیتا ہے، ان میں حقیقی اور غیر حقیقی تخیل میں امتیاز کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اور یہ کہ حواس کبھی بھٹک بھی جاتے ہیں۔ جس طرح کہ ادراک کرنے والے اور مُدرَک چیزیں حالات اور اوضاع کے اختلاف کی وجہ سے حواس کے ادراک میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ اس سے بھی بڑھ گئے اور قانون علت کا انکار کر دیا۔ اور کہا کہ لوگ اشیاء کی علتوں کی تشریح ان کے ظواہر کے ذریعہ سے کرتے ہیں۔ لیکن ان ظواہر کو مختلف شکلوں میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا قطعی یا یقینی بات کہنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ ان میں سے بعض نے قیاس اور استقراء کے صحیح ہونے سے انکار کیا۔ پھر بعض لوگ شک میں اور آگے نکل گئے یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اُصول ادلیہ خود فرضی چیزیں ہیں، جن کی کوئی دلیل نہیں۔ اور اگر ہم استدلال میں تسلسل سے بچنا چاہیں تو اسی برھان دوری میں گرفتار ہو جاتے ہیں جس میں مقدمہ کو نتیجہ کی اور نتیجہ کو مقدمہ کی دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ لہٰذا یہ استدلال بھی ناممکن ٹھہرا۔

ان شک کرنے والوں میں سے اعتدال پسند وہ لوگ ہیں، جنہیں احتمالیین کہا جاتا ہے۔ اس لئے

کہ یہ بعض ایسے حقائق کے راجح ہونے کے قائل ہیں جو بدون اس کے کہ ہم اس ترجیح سے تجاوز کر کے ان کے صحیح ہونے پر دلیل پیش کریں۔ ہمیں واضح معلوم دیتے ہیں۔ لہٰذا ہمیں خود تجربہ کر لینا چاہیئے اور جب ہم ظواہر طبیعت اور ان کے اسباب کے باہمی ربط کو دیکھیں تو بغیر اس کے کہ ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ یہ "قانون علت" کی بنیاد پر سہارا لئے ہوئے ہیں، ان سے نتائج کے ظاہر ہونے کی توقع رکھیں گے۔

حیران: یہ صحیح ہے کہ حقائق کے انکار کرنے میں ان شک کرنے والوں کا غلو سوفسطائیوں کی بکواس کے مقابلہ میں زیادہ خطرناک ہے۔ چناں چہ یہ لوگ حقائق کا انکار کرتے ہیں اور یہ اعتراف کرتے ہیں کہ ان کا انکار استدلال میں مہارت کی بنیاد پر قائم ہے، مگر اول الذکر تو سنجیدگی کے ساتھ عقلی اصولوں کے منکر ہیں۔

شیخ: جیسا تو نے کہا، ان کا ان اصول عقلیہ اولیہ کے انکار کرنے میں غلو جن کے متعلق ان کا یہ خیال ہے کہ یہ بے دلیل اور فرضی باتیں ہیں، بہت ہی قبیح اور احمقانہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن احتمالیین جو تھے، ظواہر طبیعت کو دیکھنے میں ان کی نگاہیں بہت دور تک چلی گئی تھیں۔ علم کے متعلق بعض جدید حیرت انگیز اُمور، ایسے اُمور، جن کی صحت کے متعلق کوئی قاطع عقلی دلیل قائم نہیں ہوتی، احتمال کا عقیدہ رکھنے کو واجب قرار دینے کی تائید کرتے ہیں۔ کیوں کہ اگر تو زمین سورج اور ستاروں کے متعلق نیز مادہ اور اس کی حقیقت کے متعلق قدیم لوگوں کی آراء اور موجودہ دور کے علمی حقائق کے درمیان موازنہ کرے گا تو تُو بہت سا فرق پائے گا۔ جس سے تجھے یہ معلوم ہوگا کہ احتمال اور ترجیح کے عقیدہ میں کوئی زیادہ غلو نہیں پایا جاتا۔ لیکن یہ غلو تو اُن کے اس خیال سے ظاہر ہوا کہ تمام اُصولِ عقلیہ اولیہ دلیل کے محتاج ہیں کیوں کہ جب ہم یہ مطالبہ کریں کہ مثلاً اس بات کی دلیل پیش کی جائے کہ کل جزو سے بڑا ہے اور یہ کہ حاوی (اپنے اندر شامل کرنے والا) محوی (مشتمل جزو) سے بڑا ہے، یہ کہ اجتماع نقیضین جائز نہیں۔ اور یہ کہ ایک دو کا نصف ہے تو ہم اپنی عقلوں کو طلاق دے بیٹھے ہوں گے اور اس بات کا مطالبہ کر رہے ہوں گے کہ ایسی عقلوں کے ذریعہ جو بشری عقلوں سے بالاو بلند ہیں، معیار فکر قائم کریں۔ اور یہ موضوع سے باہر جانا ہے۔ کیوں کہ ہم ان ہی عقلوں کے ذریعہ سے حقائق کی طرف دیکھتے ہیں جو اپنی فطرت میں ایسے اولیہ بدیہیہ اُصول پر مشتمل ہیں، جن کے

لئے عقل کسی قسم کی دلیل کا مطالبہ نہیں کرتی ۔ اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر ہر عقلی ادراک کے حکم کا دار و مدار ہے ۔ لہٰذا اس کا انکار کر دینے سے علاوہ اس کے کہ اس میں تناقض پایا جاتا ہے ۔ عقل کے عمل کو معطل کرنا ہوگا ۔ اور اس کے قائلوں سے جب یہ سوالات کئے جائیں تو وہ لوگوں کے تمسخر کا نشانہ بن جائیں گے ۔

جب تمہارے نزدیک معرفت ناممکن ہے تو تمہیں یہ کیسے معلوم ہو گیا کہ یہ ناممکن ہے ۔ اور پھر تمہیں یہ کیسے معلوم ہوا کہ قضایا اولیہ پر کوئی دلیل قائم نہیں کی گئی اور یہ کہ حواس دھوکا دیتے اور عقلیں غلطی کھاتی ہیں اور تمہیں یہ کیسے معلوم ہوا کہ تسلسل باطل ہے ۔ اور برھان دوری درست نہیں .... بے شک یہ اقوال ہی (معارف) ہیں ۔ اور جب تمہارا یہ قول صحیح قرار پایا کہ معرفت ناممکن ہے تو تم نے حقیقت کو پا لیا اور تمہارا یہ کہنا کہ معرفت ناممکن ہے ، ایک باطل قول ہوگا اور جب تمہارا یہ قول درست نہ ہوگا تو معرفت ناممکن نہ ہوگی .... اور اگر تم یہ کہو کہ دَور اور تسلسل کا باطل ہونا عقلوں میں ایک بدیہی امر ہے تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ ایسا عقلی قضیہ پایا جاتا ہے جس کے صحیح ہونے کے متعلق عقل قطعی فیصلہ دیتی ہے اور اگر تم اس امر کے بدیہی ہونے کا انکار کرو تو تمام دلائل بنیاد سے ہی منہدم ہو جائیں گے ۔

حیران : ان مادی رواقی ابیقوری کانٹوں اور عقل کو معطل کرنے والے اس شک کے درمیان جدید افلاطونی[۲] ایمان کیسے پیدا ہوا ۔ ؟

شیخ : کیا تجھے اس پر تعجب آتا ہے اور یہ تو قضیہ ایمان کی وہ دائمی اور دوری ترقی ہے جس کی ٹھوکروں سے شک اور الحاد کے دور کے بعد ہی عقل یا وحی کے ذریعہ سے کوئی اُٹھ سکتا اور غفلت سے بیدار ہو سکتا ہے ۔

جدید افلاطونیت کے لئے دونوں اُمور جمع ہو گئے یعنی عقل اور وحی ۔ اور یہ مذہب افلاطون اور نصرانیت کے امتزاج سے بنا ۔ اس کی ابتدا فیلون اسکندرنی نے کی اور تجدید افلوطین

---

(۲) افلاطونیہ حدیثہ ۔ اس مکتب فکر کی بنیاد اسکندریہ میں دوسری صدی مسیحی میں امونیس سکس نے رکھی اور اس کا خاتمہ پانچویں صدی عیسوی میں پروکلس پر ہوا ۔

نے۔فیلون نے اسکندریہ میں مسیح سے بیس سال پہلے نشوونما پائی اور ۵۴ء میں وفات پائی یعنی
اس وقت جب کہ اسکندریہ کا شہر عظیم عالمی مرکز بننے میں اثینہ کا جانشین بن چکا تھا۔اس وقت
وہاں مذہب افلاطونی کا تسلط تھا۔اور جہاں کی اصل کے متعلق اور اس کے حادث یا قدیم ہونے
کے متعلق خوب بحثیں اور جھگڑے ہو چکے تھے۔فیلون اسکندری نے افلاطون کی آرا کی تشریح
کی۔اس کے بعد افلوطین ۲۰۵ء اور ۲۷۰ء کے درمیان آیا اور اس نے اس مذہب کی
تجدید کی، جو بعد میں افلاطونیہ حدیثہ کے نام سے مشہور ہوا۔

وجود اور جہاں کی تخلیق کے نظریہ کے بارے میں افلاطونیہ حدیثہ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے:۔

اس جہاں کے بہت سے ظواہر ہیں۔یہ ہمیشہ بدلنے والا ہے۔لہذا یہ ممکن نہیں کہ یہ بذات
خود پیدا ہوا ہو بلکہ اس کے خالق اور ایجاد کرنے والا کا ہونا ضروری ہے اور یہ خالق اللہ ہے۔اللہ ایک
ہے۔ازلی ہے ابدی ہے۔بذاتِ خود قائم ہے۔وہ مادہ اور روح سے بھی بالا ہے اور چوں کہ
اس کے اور اشیاء کے درمیان کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی، لہذا "سلبی" صفات کے سوا اس
کی صفت بیان نہیں ہو سکتی۔وہ مادہ نہیں ہے۔اسے نہ متحرک کہا جا سکتا ہے اور نہ ساکن۔اور
نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ کسی (خاص) زمان یا مکان میں موجود ہے۔اور نہ کسی صفت کا اس کی طرف
منسوب کرنا ممکن ہے کیوں کہ اس طرح اس کی مخلوق کے ساتھ اس کی مشابہت ہو جائے گی
اور وہ محدود ہو جائے گا۔اس کی کوئی انتہا نہیں۔وہ کامل ہے۔اسے کسی چیز کی حاجت نہیں۔ہمیں
اس کی طبیعت کا صرف اسی قدر پتہ ہے کہ وہ ہر چیز کا خالق ہے۔ہر چیز سے بلند ہے اور عقلیں
اس کی حقیقت کو دریافت نہیں کر سکتیں۔

یہ کلام باوجود اس کے کہ اس میں حق باتیں پائی جاتی ہیں، تنزیہ میں بہت سے غلو پر مشتمل ہے۔یہاں
تک کہ اللہ کو وہ بغیر ماہیت کے موجود قرار دیتا ہے۔لہذا صفات سلبیہ پر اکتفا کرنا درست نہیں
کیوں کہ اگرچہ اس میں اللہ کے وجود کی صفات، قدامت، [illegible] حوادث [illegible] ہونے کی مخالفت،
بذاتِ خود قائم ہونے کا اعتراف اور ان پر ایمان پایا جاتا ہے۔مگر یہ کلام اللہ کے لیے علم، قدرت،
ارادہ کے صفات ثابت نہیں کرتا حالاں کہ یہ صفات اللہ کے لئے عقلاً واجب ہیں۔

بہر حال اہم بات یہ ہے کہ یہ مذہب اللہ کے وجود کا معترف ہے اور یہ کہ اللہ جہاں کا پیدا

کرنے والا ہے۔ لہٰذا اس وجہ سے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی بعض ایسی صفات سے بے خبر ہے جو عقلاً اس کے لئے واجب ہیں، اس کی تنقید پر طول دینا ہمارا مقصد نہیں۔ لیکن میں تجھے اور غلطیاں بتانا چاہتا ہوں جن میں اس مذہب کا بانی افلوطین جب اس نے تخلیق کی کیفیت بیان کرنی چاہی پڑ گیا۔ اس کے تخیل نے سرکشی کی اور وہ اوہام کے گڑھے میں گر پڑا۔ چناں چہ وہ کہتا ہے:۔ اللہ تعالیٰ کے لئے ممکن نہیں کہ وہ جہان کو براہِ راست پیدا کر سکے کیوں کہ اگر وہ اسے خود پیدا کرتا تو ضروری تھا کہ اس کا اس کے ساتھ اتصال ہوتا۔ نیز کہ وہ ایک ہے، اس سے یہ جہان متعدد ہے، صادر نہیں ہو سکتا۔

حیران: تو پھر تخلیق کیسے ہوئی ؟

شیخ: افلوطین ہمیں بتاتا ہے کہ اللہ کے اپنے نفس میں سوچنے سے "فیض" پیدا ہوا اور یہی فیض جہان ہے پہلی چیز جو اللہ سے پھوٹی، عقل ہے۔ اس عقل کے دو کام ہیں، اللہ میں غور کرنا اور اپنی ذات میں غور کرنا۔ اور عقل سے " عالم کا نفس" پھوٹا۔ اور عالم کے نفس سے" نفوس بشریہ" پھوٹے۔ اور ایک دوسرا نفس پھوٹا اور وہ طبیعت ہے۔ اور عالم کا نفس یہی عالم روحانی ہے مگر اس کا مرکز اس کے کنارہ پر ہے اور عالم محسوس کے قریب ہے اور عالم محسوس اور عقل کے درمیان یہی واسطہ ہے۔

کیفیت تخلیق، فیض، انبثاق، عقول اور نفوس کے متعلق میں نے تم سے ان خیالات کا ذکر صرف اس لئے کیا ہے کہ تجھے ان حماقتوں کا سبب معلوم ہو جائے جن میں وہ اسلامی فلاسفہ بھی پڑ گئے جنھوں نے بہت سی چیزوں کو افلاطونیہ حدیثہ سے لیا۔ وہ اسے اسکندرانیوں کا مذہب کہتے تھے اور افلوطین کا نام اُنھوں شیخ یونانی رکھا۔

فاران سے یثرب تک

نورٌ علیٰ نور

حیران بن الاضعف کہتا ہے۔ میں نے شیخ کے کلام سے معلوم کر لیا کہ وہ مجھے اس رات

مسلمان فلاسفہ کی باتیں سنائے گا۔ میرے پاس ایک کتاب تھی جس میں رازی، الفارابی اور ابن سینا کا ذکر تھا۔ مجھے یہ کتاب اپنے والد کے کتب خانے میں ملی تھی۔ لہٰذا میں نے دن کے وقت اس کا مطالعہ کرنا شروع کر دیا۔ جب شیخ کے پاس جانے کا وقت آیا تو میں ان کے پاس گیا اور وہ کتاب میری بغل میں تھی۔ مجھے دیکھتے ہی کہا:۔

شیخ: جبران! یہ کون سی کتاب ہے؟

جبران: میرا خیال تھا کہ آپ مجھ سے مسلمان فلاسفہ کا ذکر کریں گے اور اس کتاب میں رازی[۳] الفارابی اور ابن سینا کا ذکر ہے۔

---

(۳) ابو بکر محمد بن زکریا الرازی (۹۲۳ء یا ۳۱۱ھ یا ۹۳۲ء یا ۳۲۰ھ) رے میں پیدا ہوا۔ تیس سال سے اوپر عمر میں بغداد آیا۔ پہلے علوم عقلیہ میں مشغول رہا۔ پھر کافی عمر کا ہو کر علم طب پڑھا۔ اس فن میں اس کا استاد علی بن ابن الطبری تھا۔ علم فلسفہ بلخی سے پڑھا اور بقول موفق الدین ابو العباس احمد بن القاسم بن خلیفہ المعروف بابن ابی اصیبعہ، اس نے ۲۹۰ھ کے بعد یا ۳۰۰ھ کے بعد یا ۳۲۰ھ کے بعد وفات پائی (عیون الانبار: ۱/ ۳۰۹ - ۳۲۱) ۔ جمال الدین ابو الحسن علی بن یوسف القفطی (م ۶۴۶ھ = ۱۲۴۸ء) لکھتے ہیں:۔ انہوں نے ۳۲۰ھ کے قریب وفات پائی اور اس قول کو قاضی صاعد بن الحسن الاندلسی کی طرف منسوب کیا ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ ابن شیران نے اپنی تاریخ میں ان کی تاریخ وفات ۳۶۴ھ دی ہے۔ انہوں نے معارف طبعیہ اور الٰہیہ میں بہت سی تصانیف کیں۔ مگر زیادہ توجہ علم الٰہی کی طرف رہی۔ لیکن بقول ابن القفطی یہ علم الٰہی کا صحیح مفہوم نہیں سمجھ سکا۔ اس لئے اس کی رائے میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ چناں چہ اس نے احمقانہ آراء کی تقلید کی اور خبیث مذہب کو اختیار کیا اور ان لوگوں کو برا کہا جن کے کلام کو یہ نہیں سمجھ سکا۔ ان کی کثیر التعداد تصانیف ہیں۔ جن میں سے ایک الکتاب المنصوری ہے، جسے انھوں نے منصور بن اسمٰعیل کے لئے لکھا۔ کتاب البرہان لکھی جس میں یہ ثابت کیا کہ انسان کو پیدا کرنے والا خالق حکیم ہے۔ (ابن القفطی، طبع لائپ سگ ۱۹۰۳ء: ۲۷۱ - ۲۷۷) ۔

شیخ: کیا تو نے اسے پڑھا ہے؟

حیران: ہاں میں نے اس کا کچھ حصہ پڑھا ہے اور کچھ سمجھا بھی ہے۔ اور بہت سی چیزوں میں نہیں سمجھ سکا۔ اس میں مجھے بعض مشکل اور مغلق عبارتیں ملی ہیں جن میں بعض وہی افلاطونیہ حدیثہ کی بے ہودہ باتیں بیان کی گئی ہیں، جن کا مولانا شیخ نے تذکرہ کیا ہے۔ تو کیا ان تینوں کا اللہ کے متعلق کمزور ایمان تھا جیساکہ عام مشہور ہے۔

شیخ: حیران! خدا کی پناہ۔ یہ لوگ تو اللہ پر سب سے بڑے ایمان لانے والوں میں سے ہیں۔ اور اللہ کے وجود پر ان کے دلائل بہت سچے ہیں۔ اور ایسے کیوں نہ ہوں، ان میں دیگر مسلمان فلاسفہ کی طرح وحی صادق کا ایمان اور عقلِ سلیم دونوں پائی جاتی ہیں۔ اور یہی نور پر نور ہے۔ لیکن یہ لوگ مراتب تخلیق اور اس کے ذرائع کے بارے میں جدید افلاطونی بیہودگیوں اور خیالات میں کھوئے گئے اور صحیح بات ان پر مشتبہ ہوگئی۔ چناں چہ انہوں نے اسے ارسطو کا کلام خیال کر لیا اور جو تعظیم ان کے دلوں میں معلم اوّل (ارسطو) کی تھی وہ اس بے ہودگی کی اصلاح کے راستہ میں حائل ہوئی۔ اس لئے ان لوگوں کا جنہوں نے اُن کے بارے میں لکھا، یہ فرض تھا کہ ان کے اقوال میں بحث وتحیص کرتے، اور ان اقوال میں سے روشن حق اور تاریک باطل میں امتیاز کرتے۔ مگر جن لوگوں نے ان پر لکھا ہے، اُنہوں نے یہ کام یا تو اس لئے نہیں کیا کہ وہ حق و باطل میں تمیز کرنے سے عاجز تھے یا اس لئے کہ وہ ایمان کی مدد نہیں کرنا چاہتے تھے یا ایمان کے ساتھ چال بازی کرنا چاہتے تھے۔

چناں چہ رازی بہت ہی سچے مومنین میں سے تھا۔ اور اگر ہمارے پاس اس کے سچے ایمان پر اس کے اس قول کے سوا کہ "زندہ کائنات کی بعض ہستیوں میں عقل کا وجود اور اعلیٰ صنعت کاری پر ان کی قدرت اس بات کی دلیل ہے کہ ایک ایسا خالق موجود ہے جس نے ہر چیز کو اچھے طریقہ پر پیدا کیا" کوئی اور دلیل نہ بھی ہو تو صرف یہ قول ہمارے لئے کافی تھا۔ لہٰذا میرے نزدیک اس کا یہ کلام ہر قسم کی برھان نظری مُرکب سے بڑھ کر صدق ایمان پر دلالت کرتا ہے۔ کیوں کہ وہ اس سادا اور واضح دلیل پر استناد کر رہا ہے جس میں نہ تو کہنے والے کی طرف سے اور نہ سُننے والے کی طرف سے اس میں کسی قسم کے شک کی گنجائش ہے۔ اور جو شخص

اوروں کی اس قسم کے ایمان کی طرف رہنمائی کرتا ہو، اے حیران! وہ ضعیف الایمان نہیں ہو سکتا۔

حیران: اور جناب کی الفارابی کے متعلق کیا رائے ہے؟

شیخ: اے حیران! مؤمنین فلاسفہ میں سے الفارابی عظیم ترین ہستیوں میں سے ہے۔ اس کی گفتار بہت صحیح اور اللہ کے وجود پر اس کے دلائل بہت سچے ہوتے ہیں۔ وہ پہلے عقل کی مدافعت کرتا ہے، چناں چہ اس نے عقل کے لئے احکام اولیہ بدیہیہ ثابت کئے۔ جن پر تمام دلائل کا دار و مدار ہے۔ اس سے اس نے اللہ کے وجود کو ثابت کرنے کی راہ نکالی۔ معرفت اور وجود کے متعلق اس کے اقوال ابتدا سے لے کر اس زمانہ تک علما، فلاسفہ اور متکلمین کی عقلوں پر تصرّف کرتے رہے ہیں۔

فارابی کہتا ہے: علم دو چیزوں پر منقسم ہے (ا) تصور مطلق اور تصور مع تصدیق۔ بعض تصورات ایسے ہیں جن کی تکمیل بغیر اس کے کہ ان سے پہلے کسی اور کا تصور کیا جائے، نہیں ہوتی۔ جس طرح جسم کا تصور اس وقت تک ممکن نہیں جب تک طول، عرض، عُمق کا تصور نہ کیا جائے۔ ہر تصور پر یہ بات لازم نہیں آتی بلکہ آخر کار ایسے تصور تک پہنچنا ضروری ہے جو اپنی جگہ کھڑا ہو۔ اور کسی ایسے تصور کا تصور نہ کیا جائے، جو اُس سے متقدم ہو۔ مثلاً وجود، وجوب، امکان۔ کیوں کہ ان سے پہلے کسی اور چیز کے تصور کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ تو واضح، صحیح اور ہمارے ذہن میں مرکوز معانی ہیں۔

تصدیق میں بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا ادراک اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا جب تک ان سے پہلے اور چیزوں کا ادراک نہ کیا جائے۔ مثلاً تو یہ معلوم کرنا چاہے کہ یہ جہاں (حادث) ہے، تو اس سے پہلے اس تصدیق کا حاصل ہونا ضروری ہے کہ جہاں (مرکب) ہے اور ہر مرکب حادث ہے۔ یہ اولیہ احکام ہیں۔ اور عقل کے اندر ظاہر ہیں۔ جس طرح کہ نقیض کی دونوں طرفوں میں ہمیشہ ایسا ہوگا کہ ایک سچی اور دوسری جھوٹ ہوگی۔ اور یہ کہ کُل جزو سے بڑا ہے۔ یہ معانی ہمارے ذہنوں میں گڑ چکے ہیں۔ ان کا اظہار بر سبیلِ تنبیہ ممکن ہے کیوں کہ ان سے بڑھ کر کوئی چیز زیادہ واضح نہیں اور ان پر کوئی دلیل نہیں دی جاتی۔ اس لئے کہ یہ بذاتِ خود واضح اور یقین کے انتہائی درجہ تک یقینی ہیں۔ خواہ کسی قسم کا مسئلہ ہو، دلیل قائم کرنے میں ہم ان اولیہ احکام سے مستغنی بھی نہیں ہو

سکتے کیوں کہ یہ بنیادی اور بدیہی اُصول ہیں۔

حیران: واللہ یہ بات تو یقین کے اعلیٰ مرتبہ کی بات ہے۔

شیخ: الفارابی نے اللہ کے وجود پر اپنی دلیل کی بنیاد اسی پر رکھی ہے۔ چناں چہ وہ کہتا ہے: موجودات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک (ممکن الوجود) اور دوسری (واجب الوجود)۔ ممکن الوجود کو جب غیر موجود فرض کر لیا جائے تو اس سے کوئی محال بات لازم نہیں آتی۔ یہ موجود ہونے کے لئے علت سے مستغنی نہیں ہوتا اور جب موجود ہو گیا تو یہ واجب الوجود لغیرہ بن گیا لذاتہ نہیں۔ لیکن واجب الوجود کو جب غیر موجود فرض کیا جائے تو اس سے محال لازم آتا ہے اور اس کے وجود کی کوئی علت نہیں اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا وجود کسی اور کی وجہ سے ہو۔ اور ممکن اشیاء علت اور معلول ہونے میں لانہایت تک نہیں چلی جاسکتیں اور نہ یہ دوری طریقہ پر ہو سکتی ہیں بلکہ کسی واجب چیز پر ان کا ختم ہو جانا ضروری ہے۔ دیہی "موجود اوّل" ہے جو کہ اشیاء کے وجود کا اوّلین سبب ہے اور وہ اللہ تعالیٰ ہے۔

حیران: واللہ! یہ اعلیٰ مراتب یقین کی بات ہے۔

شیخ: اے حیران! تمہارا یہ کہہ دینا کہ یہ اعلیٰ مراتب یقین کی بات ہے، کافی نہیں۔ بلکہ تو اُسے اپنے سینے میں محفوظ رکھ اور اللہ کے بارے میں بغیر علم اور بغیر ھدایت کے جھگڑنے والوں میں سے کسی کو موقع نہ دے کہ وہ تجھے غافل پاکر اسے تمہارے دل سے مٹا دے یا شک پیدا کر دے۔ اور تو عنقریب دیکھ لے گا کہ اس دلیل نے عقلوں پر کس طرح اپنا تسلط جمایا۔ لائبنز اعظم نے سات سو سال بعد آکر اس کی تجدید کی، اور اس کی بڑائی بیان کی۔

حیران: تو پھر جناب نے یہ کیسے کہہ دیا کہ الفارابی نے جدید افلاطونی طریقے کو اپنایا؟

شیخ: مجھے یقین ہے کہ الفارابی نے تخلیق، تکوین اور اس کے مراتب کے اسرار کے بارے میں افلاطونیہ حدیثہ سے جو بے ہودگیاں لی ہیں وہ دل سے نہیں لی تھیں، محض زبان سے لی تھیں۔ تاکہ وہ اپنی مہارت اور فلسفہ دانی کا اظہار اور اس پر فخر کر سکے۔ کیوں کہ جو عقل معرفت کے قوانین اس سنجیدگی کے ساتھ وضع کرتی ہو، وہ ایسی بے ہودگیوں کی قائل ہو کر یا اُن پر ایمان لا کر اُن میں نہیں پڑ سکتی۔ اور اگر تو اُسے سُن لے کہ وہ کیسے اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ اللہ کی ذات کی حقیقت اور اس کی صفات کے اسرار سمجھنے سے ہماری عقلیں قاصر ہیں اور تو یہ بھی دیکھ لے کہ وہ اپنی متانت اور حکمت اور

اللہ کے ساتھ ادب ملحوظ رکھنے میں کیسے مستحکم ہے تو مراتب تخلیق اور اس کے واسطوں کے بارے میں جو بکواس بھی اس کی طرف منسوب کی گئی ہے، تو اس کی تکذیب کرے گا۔

وہ کہتا ہے: جب اللہ تعالیٰ تمام موجودات میں سے کامل ترین ہستی ہے، تو ضروری ہے کہ اس کے متعلق ہماری معرفت بھی کامل ترین ہو۔ جس طرح ریاضیات کے متعلق ہماری معرفت طبیعیات کے مقابلہ میں زیادہ کامل ہوتی ہے، اس لئے کہ اول الذکر کا موضوع مؤخر الذکر سے زیادہ کامل ہے لیکن موجود اول کے سامنے ہم ایسے ہیں، جیسے ہم کسی روشن ترین روشنی کے سامنے ہوں، اور اسے اپنی بینائی کی کمزوری کی وجہ سے برداشت نہ کرسکیں۔ اس لئے کہ جو کمزوری مادہ کے ساتھ میل جول سے پیدا ہوتی ہے وہ ہماری معرفت کو مقید کردیتی ہے اور اس میں رکاوٹ ڈال دیتی ہے۔

اے حیران! یہ شخص اس طرح اپنے بیان، سنجیدگی اور اپنے اس عجز کے اقرار میں جس کا ہر عقلمند اقرار کرتا ہے، بلند ہوتا جاتا ہے یہاں تک یہ جب تخلیق عالم کی کیفیت کے متعلق، افلاطونیہ حدیثہ نے جس قدر بھی قیاس آرائیاں کی ہیں، ان کی پیروی کرنا چاہتا ہے تو اپنی مہارت کے اظہار اور فلسفی بننے کی محبت اسے مغرور کردیتی ہے۔ چناں چہ یہ افلاطونیہ حدیثہ کی اختراع کردہ عقول، نفوس اور افلاک پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اور عقول، نفوس اور افلاک کا اضافہ کرتا ہے حتےٰ کہ تجھے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جس شخص کے یہ خیالات ہیں، وہ فارابی کے سوا کوئی اور شخص ہے۔

حیران: کیا ابن سینا جس کے متعلق میں سنتا ہوں کہ وہ الفارابی سے بھی بڑا ہے، اسی قسم کی باتوں میں پڑا۔

شیخ: ابن سینا فلاسفۂ مومنین میں عظیم ترین شخصیت ہے۔ معرفت اور وجود کے متعلق بحث کرتے وقت وہ بلندی اور متانت میں اور عقول، افلاک اور مراتب صدور پر کلام کرتے ہوئے حقیر باتیں کرنے میں وہ اپنے استاد الفارابی سے بہت ہی زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔

سنو! وہ معرفت کی بحث میں کہتا ہے: حیوانی ادراک یا ظاہر میں ہے یا باطن میں۔ چناں چہ ظاہری ادراک حواس خمسہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور ان حواس خمسہ ظاہرہ کے پیچھے ان صورتوں کو شکار کرنے کے لئے جنہیں یہ حواس لاتے ہیں، جال اور پھندے ہیں۔ ان میں سے ایک قوت مصورہ ہے، جو محسوسات کے زائل ہونے کے بعد اُن کی صورتوں کو ثابت رکھتی

ہے۔ ایک اور قوت ہے، جسے "وہم" کہتے ہیں۔ یہ وہ قوت ہے جو محسوس چیز سے غیر محسوس چیزوں کا ادراک کرتی ہے جیسے وہ قوت جو بکری میں اس وقت پائی جاتی ہے جب وہ بھیڑیئے کی شکل کو دیکھے۔ یہ قوت بھیڑیئے کی بکری سے دشمنی کا ادراک کرتی ہے کیوں کہ حسِ بصری اکیلی اس عداوت کو معلوم نہیں کر سکتی۔ تیسری قوتِ حافظہ ہے۔ یہ ان چیزوں کے لئے خزانہ کا کام دیتی ہے جن کا وہم نے ادراک کیا ہو۔ بعینہٖ اسی طرح جس طرح قوت مصوّرہ حواس خمسہ کے ادراکات کا خزانہ ہے۔ چوتھی قوت مفکرہ ہے۔ یہ وہ قوت ہے جو ان چیزوں پر مسلط ہوتی ہے، جنہیں قوت مصورہ اور حافظہ کے خزانوں میں محفوظ رکھا گیا ہوتا ہے۔ چناں چہ یہ قوت بعض چیزوں کو ایک دوسرے سے ملاتی ہے اور بعض کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے اور کیا خوب اور کس قدر بڑی بات کہتا ہے: حسّ خالص معنوی چیز کا ادراک نہیں کر سکتی۔ صورت کا ادراک صرف مادہ میں اور مادہ کے متعلقات ہی سے ہو سکتا ہے مثلاً کم، کیف، این اور وضع۔ یہ روح انسانی ہی ہے جو حد اور حقیقت کے ساتھ اجنبی لواحقات سے پاک کر کے اور انہیں وہاں سے لے کر جہاں اس میں اور بہت سے شریک ہوں معانی کا تصور کرنے پر قادر ہے۔ یہ اس قوت کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جسے "عقل نظری" کہتے ہیں۔ محسوس چوں کہ محسوس ہے اس لئے وہ عقل کے ذریعہ سے معلوم نہیں کیا جا سکتا، اور نہ معقول معقول ہونے کی وجہ سے ہی حواس کے ذریعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ حسّ کے تصرف کا تعلق ان چیزوں کے ساتھ ہے جو "عالم خلق" میں سے ہوں اور عقل کا تصرف ان چیزوں میں ہے جو "عالم امر" میں سے ہوں اور جو "عالم خلق" اور "عالم امر" سے اوپر ہے، وہ حس اور عقل دونوں سے مخفی ہے۔ اور "ذات احدیت" کی ذات کی حقیقت معلوم کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ صرف اس کی صفات ہی معلوم کی جا سکتی ہیں اور ہماری عقلوں میں اہلیت نہیں کہ وہ حاکم بن سکیں کہ وہ اللہ کے افعال، تخلیق میں اس کے اسرار اور اس کی تدبیر اور اس کی قضا و قدر پر اپنا حکم چلائیں۔

حیران: بہت خوب۔ یہ تو مسحور کرنے والا اور عمدہ بیان ہے۔

شیخ: جو دلیل اس نے اللہ کے وجود پر دی ہے، وہ اس سے بھی عمدہ ہے۔ کیوں کہ اس نے

وہی طرز اختیار کیا ہے جو الفارابی نے اختیار کیا تھا اور اللہ کے وجود کے ثبوت میں وہی دلیل پیش کی ہے، چناں چہ وہ کہتا ہے :

یہ مناسب نہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ثابت کرنے کے لئے اس کی مخلوق میں سے کسی چیز کو بطورِ دلیل پیش کریں۔ بلکہ مناسب یہ ہے کہ جو چیزیں موجود ہیں، اور جن کا عقل میں موجود ہونا جائز ہے، ان کے (امکان) سے موجود اوّل (واجب الوجود) کا استنباط کریں۔ یہ عالم ممکن ہے جسے ایسی علت کی ضرورت ہے، جو اُسے (امکان سے) نکال کر وجود کی طرف لے آئے۔ اس لئے کہ اس کا وجود ذاتی نہیں ہے۔ اسی لئے (اوّل) کو ثابت کرنے کے لئے ہمیں بغیر اس کے کہ ہمیں اس کی مخلوق میں سے کسی چیز کے ساتھ استدلال کرنے کی ضرورت پڑے خواہ وہ دلیل کیوں نہ بن سکتی ہو، کسی نفس موجود کے سوا اور چیز میں غور کرنے کی ضرورت نہیں مگر پہلا استدلال زیادہ مضبوط اور اعلیٰ ہے۔ اور یہ دونوں استدلال اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے اندر موجود ہیں۔

سنریھم ایاتنا فی الآفاق وفی انفسھم حتی یتبین لھم انہ الحق۔ اولم یکف بربک انہ علی کل شیئٍ شھیدٌ۔ (ہم انہیں اپنی نشانیاں آفاق میں اور خود ان کی ذات میں دکھائیں گے تاکہ ان پر یہ واضح ہو جائے کہ اللہ کی ذات حق ہے۔ کیا تمہارے رب (کے وجود کے لئے) یہی بات کافی نہیں کہ وہ ہر چیز سے واقف ہے۔)

عقل، معرفت اور وجود کے متعلق یہ اس کے سحر آمیز بیان اور واضح دلیل کا ایک حصہ ہے۔ اسے محفوظ کر لو۔ اے حیران! کیوں کہ میں تمہیں ابھی دکھلاؤں گا کہ جو دلیل اس نے اللہ کے وجود پر دی ہے، اس سے بعض بڑے متاخرین فلاسفہ نے کس طرح اقتباس کیا ہے۔ اور اقتباس بھی ایسا کہ بالکل حرف بحرف وہی ہے ....

حیران: میں نے تو پڑھا ہے کہ ابن سینا عالم کے قدیم ہونے کے متعلق ارسطو کی رائے سے اتفاق کرتا ہے۔

شیخ: ابن سینا کے کلام سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سے اتفاق رکھتا ہے۔ لیکن میں اس کے کلام کے باطن سے جو سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ وہ ارسطو کے کلام سے نکل کر قِدَم

کے معنی کی ایسی عمدہ تشریح کرتا ہے جو اس کی بالغ نظری، سلامتِ فکر اور صدقِ ایمان پر دلالت
کرتی ہے۔ چناں چہ وہ کہتا ہے:

قِدَم کا لفظ کئی طرح استعمال کیا جاتا ہے:۔" قدیم بالقیاس"۔ یعنی وہ چیز جس کا ماضی میں
زمانہ کسی اور چیز کے مقابلہ میں زیادہ ہو۔ لہٰذا یہ اس دوسری چیز کے مقابلہ میں قدیم ہوگی۔" قدیم
مطلق"بھی دو طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ زمانہ کے اعتبار اور ذات کے اعتبار سے۔ چنانچہ
زمانہ کے اعتبار سے قدیم وہ ہے، جس کے زمانہ کی ابتدا نہ ہو، اور ذات کے اعتبار سے قدیم
وہ ہے جس کا کسی ابتداء کے ساتھ تعلق نہ ہو۔ اور وہ واحد اور حق ہے جو ظالموں کے اقوال
سے بہت زیادہ بلند ہے۔

لہٰذا قِدَم کے مفہوم کے متعلق ابن سینا کے کلام سے جہاں وہ زمانہ کے اس مفہوم کی طرف اشارہ
کر رہا ہے، جس کی وضاحت بعد میں الغزالی نے کی، وہاں تجھے معلوم ہو جائے گا کہ اس کی یہ
رائے ہرگز نہیں کہ جہان بذاتہ قدیم ہے اور یہ کہ اللہ نے اسے پیدا نہیں کیا۔ بلکہ قِدَم عالم
سے اس کی مراد یہ ہے کہ اسے قِدَم مطلق کہا جائے گا۔ اس لئے کہ اللہ نے اسے زمانہ سے
پہلے پیدا کیا۔ لہٰذا اس کا مبداء زمانی نہیں ہے۔ اور اس" قدم مطلق زمانی" کا قیاس" قِدَم
الخلق ذاتی" کے ساتھ نہیں کیا جا سکتا۔ جو اللہ قدیم مطلق ازلی اور حق کی صفت ہے کیونکہ
اللہ تو اس وقت بھی موجود تھا جب نہ عالم تھا نہ زمان۔ پھر اللہ نے جہان کو پیدا کیا۔ پھر
زمانہ کی ابتداء ہوئی اور جب ہم عالم کی صفت میں یوں کہیں کہ وہ قدیم ہے تو اس سے مراد
یہ ہوگی کہ یہ زمانہ کے لحاظ سے قدیم ہے ذات کے اعتبار سے نہیں۔

حیران: مولانا! جب میں اس زمانہ کا تصور کرتا ہوں جس کا وجود نہ تھا تو میرا ذہن اس میں اُلجھ کر
عاجز ہو جاتا ہے۔

شیخ: حیران! فکر نہ کرو۔ تو عنقریب دیکھے گا کہ بڑے بڑے فلاسفہ مثلاً الغزالی، ابن طفیل
اور عمانویل کانت اسی اُلجھن کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو عقلوں کو لاحق ہو جاتی ہے۔"

انتخاب

شرعی طریقۂ ذبح

علمائے عراق کے دو فتوے

> جماعت اسلامی کے ہفت روزہ رسالہ "ایشیا" کے ۵ نومبر ۱۹۶۷ء کے شمارے میں "کیا اللہ کا نام لئے بغیر ذبیحہ حلال ہے؟" کے عنوان سے مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی کا ایک مضمون چھپا ہے۔ اس طویل مضمون میں سے ایک اقتباس جس میں اس بارے میں علمائے عراق کے دو فتوے ہیں، یہاں دیا جاتا ہے۔ (مدیر)

○

بعض دوسرے ممالک سے جو لوگ مغربی ممالک میں جاتے ہیں، ہمارے ہاں کے نوجوان ان کو بے تکلف وہ گوشت کھاتے دیکھتے ہیں، جو خدا کا نام لئے بغیر مشینوں سے کٹ کر آتا ہے۔ اس پر ان کے درمیان بحثیں چھڑ جاتی ہیں اور وہ دلیل میں اپنے علماء کے فتوے پیش کر دیتے ہیں جنہوں نے اس گوشت کو حلال قرار دیا ہے۔ اس کی ایک تازہ نظیر مندرجہ ذیل خط ہے، جو ایک پاکستانی نوجوان کی طرف سے حال ہی میں میرے نام آیا ہے۔ یہ خط اور علمائے عراق کے فتوے جن کی نقل مراسلہ نگار نے ارسال کی ہے۔ دیکھنے کے بعد شدت سے یہ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس مسئلے کی پوری علمی تحقیق شائع کر دی جائے۔ تاکہ ہمارے ہاں کے لوگ ان بحثوں سے متاثر ہو کر کوئی غلط روش اختیار نہ کر بیٹھیں، اور اگر ممکن ہو تو خود بیرونی مسلم ممالک کے لوگوں کی

بھی اصلاحِ خیال ہو سکے۔

پاکستانی نوجوان کا خط

یہ پاکستانی نوجوان، جو آجکل لندن میں زیرِ تعلیم ہیں، لکھتے ہیں:۔

"گوشت کا مسئلہ میرے اور مشرق وسطیٰ کے طلبہ کے مابین باعثِ نزاع ہے۔ اس پر بہت سی بحثیں ہو چکی ہیں۔ رسائل و مسائل میں آپ نے جو دلائل بیان کئے ہیں، وہ ان کے سامنے مختلف طریقوں سے بار بار پیش کر چکا ہوں، لیکن ان کی سمجھ میں نہیں آتا۔ اب دو اسلام پسند دوستوں نے عراق سے دو فتوے منگائے ہیں، انہیں اصرار ہے کہ آپ تک پہنچاؤں اور آپ ان میں دیئے ہوئے دلائل کو شق وار ردّ کریں۔ لہٰذا دونوں کی نقول منسلک ہیں۔ ان کو آپ کے جواب کا انتظار ہے۔

گوشت کے سلسلے میں ایک چیز جس کا مجھے علم نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ کیا حلال کرنے کی کوئی متعین صورت قرآن و حدیث میں بیان کی گئی ہے، یا اللہ کا نام لے کر مشین سے ذبح کیا جا سکتا ہے؟

چوں کہ مختلف مغربی ملکوں میں ذبح کرنے کے مختلف طریقے رائج ہیں، لہٰذا جب تک ہر طریقے کی تفصیل نہ معلوم ہو، اس وقت تک ان کے ذبیحے کو مردار کہنا بہت مشکل ہے۔ اس بنا پر میں مردار کو وجۂ حرام بنا کر گفت گو نہیں کرتا، بلکہ ان دو آیات کو مرکزِ موضوع بناتا ہوں جن میں اللہ کا نام نہ لیئے ہوئے گوشت سے منع کیا گیا ہے اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے کو حرام کہا گیا ہے۔"

اس کے ساتھ علمائے عراق کے جو فتوے انہوں نے بھیجے ہیں، ان کا لفظ بہ لفظ ترجمہ حسبِ ذیل ہے:۔

[فتویٰ نمبر ۱]

ذبیحہ اہلِ کتاب کے بارے میں آپ کے استفسار کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں، مسلمانوں کے لئے اہلِ کتاب کا کھانا حلال کرتے ہوئے یہ نہیں فرمایا کہ "اہلِ کتاب کا ذبیحہ تمہارے لئے حلال ہے"، بلکہ یہ فرمایا ہے کہ "اہلِ کتاب کا کھانا تمہارے

لیئے حلال ہے :۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ یہود و نصاریٰ کے پادری اور اہلِ دین جو کھانا بھی کھاتے ہیں، بجز لحم خنزیر، وہ مسلمانوں کے لیئے حلال ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کے ذبیحہ پر یہ شرط عائد نہیں کی گئی کہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو یا وہ اہلِ اسلام کے طریقے پر ذبح کیا گیا ہو۔

سورہ مائدہ (رکوع ۱) میں آتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم دین کو مکمل کر کے اس دنیا سے رخصت ہوئے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے واضح ہے کہ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی۔ اس سلسلے میں لطیف بات یہ ہے کہ جس آیت میں طعام اہل کتاب کی اباحت کا حکم دیا گیا ہے، وہ مذکورہ تکمیلِ دین والی آیت سے صرف چند سطور کے فاصلے پر وارد ہے۔ جس کا قریبی تعلق یہ بتاتا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کا دین مکمل اور دائمی ہے، اور اس کے دوسرے احکام ابدی ناقابلِ تنسیخ و تغیر ہیں۔ اسی طرح طعام اہل کتاب کی حلت کا حکم بھی اٹل ہے۔ اسے اللہ تعالیٰ نے کسی خاص زمانے کے ساتھ وابستہ نہیں رکھا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ حکم نازل کرتے وقت اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ آئندہ چل کر اہل کتاب کے ہاں جانوروں کو سر میں میخ مار کر ذبح کرنے کا طریقہ رائج ہوگا۔ علاوہ ازیں خود نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا عمل موجود ہے کہ ایک بار ایک یہودی عورت نے آپ کو زہر آلود بکری دعوت میں پیش کی۔ اور آپ نے یہ دریافت کیئے بغیر تناول فرمایا کہ اس بکری کو اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہے یا نہیں، یا اس کے ذبح کرنے میں کون سا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ چناں چہ اس ضمن میں آپ کا ارشاد ہے کہ

" اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں جس چیز کو حلال ٹھہرا دیا ہے وہ حلال ہے اور جسے حرام قرار دیا ہے، وہ حرام ہے اور جس کے بارے میں اللہ تعالےٰ نے جس کی ذات نسیان سے پاک ہے۔ محض اپنی رحمت سے سکوت فرمایا ہے، تو اس کے متعلق کریدمت کرو "

نیز آپ نے فرمایا:۔

" جس چیز کی صراحت میں نے تم سے نہیں کی، اس کے بارے میں تم مجھ سے نہ پوچھو، کیوں کہ تم سے پہلے لوگ بھی انبیاء سے بکثرت سوالات کرنے اور اختلافات کرنے کی وجہ سے ہلاک ہوئے۔ پس جب میں کسی چیز سے تمہیں روک دوں، تم اس سے رُک جاؤ، اور جب کسی کا حکم دوں، تو اسے جہاں تک کر سکتے ہو، کرو "

امام ابن العربی المعافری نے بدلائل ثابت کیا ہے کہ اگر عیسائی مرغی کی گردن تلوار سے اڑا دیتا ہے، تو مسلمان کے لئے اس کا کھا لینا جائز ہے۔ یہی حکم ان بند ڈبوں کے گوشت کے بارے میں بھی اختیار کیا جائے، جنہیں یہودی اور عیسائی اختیار کرتے ہیں۔ یہود و نصاریٰ کے بارے میں یہ جان لینا بھی ضروری ہے کہ ان کے جن افراد پر نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور حجت تمام ہو چکی ہے، وہ اگر خدا کا ذکر بھی کریں۔ تو ان کا ذکر اللہ اس وقت تک اللہ کے ہاں مقبول نہیں ہوگا جب تک وہ اسلام نہ قبول کرلیں۔ اس لئے ذبح کرتے وقت ایسے افراد کا اللہ کا نام لینا یا نہ لینا یکساں ہے۔ البتہ جن تک دعوت نہیں پہنچی اور حجت قائم نہیں ہوئی، وہ اپنے پہلے دین پر قائم ہیں، اور وہ صحیح ہے۔

جس جانور کو مشرک ذبح کرے، جو یہودی یا عیسائی نہیں ہے، تو اس نے بوقت ذبح خواہ ہزار مرتبہ اللہ کا نام لیا ہو، اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اس کے برعکس مسلمان کا وہ ذبیحہ جس پر اللہ کا نام لینا اسے یاد نہ رہا ہو، حلال ہے، اور اس کا کھانا جائز ہے۔ کیونکہ ہر مومن کے دل میں اللہ کا ذکر ہر حالت میں موجود ہے۔ ابو داؤد کی ایک روایت میں آتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے گوشت کے بارے میں دریافت کیا گیا، جو اہلِ بادیہ شہر لے کر آئے تھے، اور جس کے بارے میں معلوم نہیں ہوتا تھا کہ انہوں نے جانوروں کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں۔ آپ نے فرمایا: "تم خود اللہ کا نام لے لو اور اسے کھالو" اسی طرح آپ سے ایک مرتبہ رومی پنیر کے بارے میں دریافت کیا گیا، اور آپ کو بتایا گیا کہ اس پنیر کو اہلِ روم خنزیر کے بچوں کے چھتے سے بناتے ہیں۔ آپ نے جواب میں صرف اتنا فرمایا: "میں ایک حلال چیز کو حرام نہیں کر سکتا" اور مزید مسائل کی طرف دھیان نہیں[1]

---

[1] اس روایت کے ماخذ کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ہے، اس لئے اس کی تحقیق نہیں کی جا سکتی۔ ابوداؤ کتاب الاطعمہ میں جو روایت آئی ہے، اس میں صرف اتنا ذکر ہے کہ غزوہ تبوک کے موقعہ پر حضو کے لئے پنیر لایا گیا، اور آپ نے چھری منگا کر اللہ کا نام لیا اور اسے کاٹ کر نوش فرمایا۔ خطابی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "یہ پنیر چھتے سے جمایا جاتا ہے (باقی حاشیہ اگلے

اس موضوع پر فقہاء نے جو قواعد مستنبط کئے ہیں، ان میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ محض شک کی بنا پر طعام رد نہیں کیا جائے گا۔ نیز یہ قاعدہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اللہ کے دین میں آسانی ہے تم اسے آسان ہی رکھو، سخت نہ بناؤ اور لوگوں کو اس سے متنفر نہ کرو۔

[فتویٰ نمبر ۲]

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " الیوم احل لکم الطیبات، وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم......" یہ حکم اس امر کی صریح دلیل ہے کہ اہل کتاب کا طعام جس میں ان کا ذبیحہ اور غیر

(بقیہ حاشیہ، پچھلے صفحہ کا) تھا (یعنی جانور کے دودھ پیتے بچے کو کاٹ کر اس کا معدہ نکال لیا جاتا اور اس کے ذریعے سے پنیر بنانے کے لئے دودھ جمایا جاتا تھا) اور یہ صنعت کفار اور مسلمانوں کی مشترکہ تھی۔ ابوداؤد نے یہ روایت اس غرض کے لئے نقل کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مباح سمجھا، اور بظاہر اس کے حرام ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آ رہی تھی۔" (مختصر سنن ابی داؤد، مرتبہ حامد الفقی، جزء خامس صفحہ ۲۲۸)۔
مسند احمد میں ایک روایت ابن عباس سے آئی ہے کہ ایک لڑائی میں حضورؐ کے پاس پنیر کا ٹکڑا لایا گیا۔ آپ نے پوچھا، کہاں کا بنا ہوا ہے؟
عرض کیا گیا، ایران کا ہے، اور ہمارا خیال ہے کہ یہ مردار سے بنتا ہے (یعنی ایسے جانور کے جُھتے سے، جس کو غیر اہل الذبح، یعنی مجوسی ذبح کرتے ہیں) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اللہ کا نام لے کر اسے کاٹو اور کھالو ——— لیکن اس قصے کو ابنِ عباسؓ کے شاگرد عکرمہ سے روایت کرنے والا شخص مشہور کذاب جابر جعفی ہے۔ اس لئے یہ قابلِ قبول روایت نہیں ہے ——— عکرمہ ہی کی دوسری روایت جو ابوداؤد طیالسی نے عمرو بن ابی عمرو کے واسطے سے نقل کی ہے، اس میں مردار کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا، بلکہ صرف طعام یصنع بارض العجم کا ذکر ہے۔ (مسند ابوداؤد طیالسی، حدیث نمبر ۲۶۸۶)
اب یہ بات تحقیق طلب ہے کہ یہ روایت جس میں پنیر جمانے کے لئے بچۂ خنزیر کا استعمال جائز قرار دیا گیا ہے، کس کتاب کس سند سے وارد ہوئی ہے۔ (ابوالاعلیٰ مودودی)

ذبیحہ سب شامل ہے مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔ اہل کتاب ذبیحہ پر اللہ کا نام لیتے ہیں یا نہیں، یہ اللہ کے علم میں ہے۔ ہمارے لئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کا کھانا حلال قرار دیا ہے، خواہ وہ تسمیہ کے ساتھ ہو یا بغیر تسمیہ کے۔ شیخ زادہؒ تفسیر میں صفحہ ۲۰۴ پر لکھتے ہیں:۔

"اللہ تعالیٰ کا قول — جس جانور کو اللہ کے نام پر ذبح نہ کیا گیا ہو، اس کا گوشت نہ کھاؤ، ایسا کرنا فسق ہے — بظاہر ان تمام اشیاء کی تحریم پر دلالت کرتا ہے، جن پر اللہ کا نام لینا عمداً یا نسیاناً ترک ہوگیا ہو۔ داؤد ظاہری کا یہی مذہب ہے۔ امام احمدؒ سے بھی اسی طرح کا مسلک مروی ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ وہ ذبیحہ مسلم کو ہر صورت میں حلال قرار دیتے ہیں، خواہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو یا نہ۔ ان کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر مبنی ہے کہ ذبیحۃ المسلم حلال وان لم یذکر اسم اللہ علیہا۔ امام ابوحنیفہؒ نے عمداً تسمیہ کرنے اور نسیاناً تسمیہ ترک ہو جانے میں فرق کیا ہے۔

جس طعام پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، علماء نے اسے فسق قرار دیا ہے۔ (جیسا کہ قرآن میں آتا ہے او فسقاً اھلّ لغیر اللہ بہ) علماء کی یہ تاویل اس صورت میں ہے جب کہ انہ لفسق، کی ضمیر مما لم یذکر میں کلمہ ما کی جانب راجع ہو۔ اور یہ بھی درست ہے کہ ضمیر کا مرجع ولا تاکلوا میں مصدر اکل کو بنالیا جائے (اس صورت میں آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ جس طعام پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اس کا کھانا فسق ہے)

اس کے بعد شیخ زادہؒ اس مجمل کلام کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"یہ رائے کہ آیت ولا تاکلو ...... الخ۔ ان تمام اشیاء کی تحریم کی دلالت کرتی ہے، جن پر اللہ کا نام قصداً یا نسیاناً متروک ہوگیا ہو، اس وجہ سے ہے کہ آیت عمومی مفہوم رکھتی ہے اور کھانے پینے کی تمام اشیاء کو شامل ہے۔ چناں چہ عطاء نے اسی عمومی مفہوم کو لیا ہے۔ ان کے نزدیک ہر وہ چیز حرام ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔ خواہ وہ ماکولات میں سے ہو یا مشروبات میں سے۔ لیکن جمہور فقہاء کا اجماع ہے کہ آیت کا اطلاق صرف اس جانور پر ہے، جس کی جان اللہ کا نام لئے بغیر زائل ہوگئی ہو۔ ایسے جانور کی

تین حالتیں ہو سکتی ہیں :۔

۱ - اسے ذبح نہ کیا گیا ہو، بلکہ کسی دوسرے طریقے سے اس کی موت واقع ہوئی ہو۔
۲ - اسے ذبح کیا گیا ہو، لیکن غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔
۳ - یا اس پر اللہ یا غیر اللہ کسی کا نام نہ لیا گیا ہو۔

پہلی دونوں شکلوں میں بلا اختلاف گوشت حرام ہے تیسری قسم مختلف فیہ ہے، اس میں تین قول ملتے ہیں :۔

۱ - وہ مطلق حرام ہے جیسا کہ آیت ولا تاکلو........ الخ کے عموم سے واضح ہوتا ہے، جو تینوں شکلوں کو شامل ہے۔

۲ - مطلق حلال ہے - یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، ان کے نزدیک متروک التسمیہ ذبیحہ ہر صورت میں حلال ہے تسمیہ کا ترک خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، بشرطیکہ اسے اہل الذبح نے ذبح کیا ہو، امام موصوف آیت کے عموم کو" المیتۃ" اور" اھل لغیر اللہ بہ" والی آیات کے ساتھ خصوص میں تبدیل کر کے اس کی دلالت کو صرف اوّل الذکر دو شکلوں تک محدود کرتے ہیں تیسری شکل کے جواز میں یہ دلیل دیتے ہیں کہ مومن کے دل میں ہر حالت میں اللہ کا ذکر موجود ہے۔ اس پر عدم ذکر کی کبھی حالت طاری نہیں ہوتی۔ اس لئے اس کا ذبیحہ بھی ہر صورت میں حلال ہے۔ اس کی حلت اس وقت حرمت میں تبدیل ہو گی، جب کہ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ذبیحہ بغیر تسمیہ کے فسق فرمایا ہے۔ بہرحال اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ جس جانور کو مسلمان نے ذبح کیا ہو اور اس پر ذکر اللہ ترک کر دیا ہو، اس کا گوشت کھانا فسق میں نہیں ہے۔ کیوں کہ آدمی کسی اجتہادی حکم کی خلاف ورزی سے فسق کا مرتکب نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ بما لم یذکر اسم اللہ کا اطلاق صرف پہلی دونوں شکلوں پر ہو گا۔ اس کی تائید اگلی آیت "شیاطین اپنے ساتھیوں کے دلوں میں اعتراضات القا کرتے ہیں تاکہ وہ تم سے جھگڑیں"——— سے بھی ہوتی ہے کیوں کہ اولیاء الشیاطین کا مجادلہ صرف دو مسئلوں پر تھا۔ پہلا مردار کا مسئلہ، جس کے بارے میں وہ مسلمانوں پر اعتراض کرتے تھے کہ" جسے باز اور کتا مارے، اسے تم کھا لیتے ہو اور جسے اللہ

مارے اُسے نہیں کھاتے " اور دوسرا جھگڑا غیر اللہ یعنی بتوں وغیرہ کے نام پر ذبح کرنے کے بارے میں کرتے تھے اور مسلمانوں سے کہتے تھے " تمہارا بھی خدا ہے اور ہمارے بھی خدا ہیں۔ تم اپنے خدا کے نام پر جو ذبح کرتے ہو، وہ ہم کھا لیتے ہیں، لیکن جسے ہم اپنے خداؤں کے نام پر ذبح کرتے ہیں تم اسے کیوں نہیں کھاتے ہو "

چوں کہ انہی دونوں مسئلوں پر ان کا مجادلہ تھا اس لئے ولا تاکلو کی نہی انہی دونوں صورتوں سے مخصوص ہے نیز آیت کے اختتام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ۔ وان اطعتموھم انکم لمشرکون (اگر تم نے ان کی اطاعت قبول کر لی تو یقیناً تم مشرک ہو گئے ، اس ارشاد کی رُو سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ اطاعت کفار و مشرکین متروک التسمیہ طعام کے کھا لینے سے نہیں ہو گی بلکہ مُردار کو مباح ٹھہرانے اور بُتوں پر جانوروں کی قربانی دینے اور ذبح کرنے سے ہو گی ۔

۳ ۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر ذبح کرنے والے نے اللہ کا نام عمداً ترک کیا ہے ۔ تو اس کا ذبیح حرام ہے ۔ اور اگر اس سے سہواً ترک ہُوا ہے تو ذبیحہ حلال ہے ۔ امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے ۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگرچہ آیت ولا تاکلو میں تینوں شکلیں شامل ہیں ۔ اور تینوں کی حرمت ثابت ہوتی ہے ۔ لیکن سہواً متروک التسمیہ ذبیحہ اس آیت کے حکم سے دو وجوہ کی بنا پر خارج ہے ۔ اولاً اس لئے کہ انہ لفسق کی ضمیر لم یذکروا اسم اللہ کی جانب راجع ہے ۔ کیوں کہ یہ قریب ہے اور ضمیر کو قریبی مرجع کی طرف لوٹانا اولیٰ ہے ۔ پس بلاشبہ تسمیہ کو قصداً نظر انداز کرنے والا فاسق ہے لیکن جو سہو کا شکار ہو گیا ہو وہ غیر مکلف ہے ۔ اور خارج از حکم ہے ۔ اس لئے آیت کے یہ معنی ہوں گے کہ جس جانور پر عمداً اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو ۔ اس کا گوشت نہ کھاؤ اور ناسی خود بخود حکم سے مستثنیٰ قرار پائے گا ۔ دوسری دلیل امام صاحبؒ یہ دیتے ہیں کہ ایک بار حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہؓ نے دریافت کیا کہ اگر جانور ذبح کرتے وقت اللہ کا نام بھول جائے تو اس کے گوشت کا کیا حکم ہے ۔ آپ نے فرمایا " اس کا گوشت کھالو اللہ کا نام ہر مومن کے دل میں موجود ہے "

' اوتوا الکتاب ' میں یہود و نصاریٰ دونوں شامل ہیں اس لئے بحکم آیت وطعام الذین

اوتوا الکتاب...... یہود و نصاریٰ کے ذبائح ہمارے لئے حلال ہیں۔ خواہ اُنھوں نے غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کئے ہوں۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے۔ اگر نصاریٰ مسیحؑ کے نام پر جانور ذبح کریں تو اُس کا گوشت کھانا ہمارے لئے حلال نہیں ہے۔ لیکن علمار کی اکثریت یہ رائے رکھتی ہے کہ مسیحؑ کے نام پر بھی ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے[1]

ایک بار امام شافعیؒ اور عطاؒ سے دریافت کیا گیا کہ اگر نصاریٰ مسیحؑ کے نام پر ذبح کریں تو کیا اس جانور کا گوشت مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔ کیوں کہ جب اللہ تعالےٰ نے نصاریٰ کے ذبائح کو ہمارے لئے حلال کیا ہے تو اُس کے علم میں تھا کہ نصاریٰ بوقت ذبح کس کا نام لیں گے؟

---

[1] یہ بات خلافِ واقعہ ہے مسیح کے نام پر کسی جانور کا ذبح کیا جانا صریح طور پر ما اھل لغیر اللہ بہ کی تعریف میں آتا ہے اس کے حلال ہونے پر علمار کی اکثریت کیسے متفق ہو سکتی ہے۔ الفقہ علی المذاہب الاربعہ کی جلد اوّل میں اس کے متعلق مذاہبِ اربعہ کا جو مسلک بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے:-

- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اہل کتاب میں سے کوئی شخص ذبح کے وقت مسیحؑ کا نام لے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ (ص۷۲۶)
- مالکیہ اہلِ کتاب کے ذبیحہ کی حلت کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ (ص۷۲۷)
- شافعیہ مسلمان کے ذبیحہ کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر وہ جانور ذبح کرتے وقت اللہ کے ساتھ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا نام لے اور اس سے اس کی نیت شرک ہو تو اس کا ذبیحہ حرام ہو جائے گا۔ (ص۷۲۹)
- حنابلہ کہتے ہیں کہ نصرانی اگر ذبح کے وقت مسیحؑ کا نام لے تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔ (ص۷۳۰)

سوال یہ ہے کہ جب مذاہب اربعہ اس کی حرمت پر متفق ہیں تو وہ کون علمار کی اکثریت ہے جو اسے حلال قرار دیتی ہے۔ (ا۔م)

تحقیقِ مسئلہ

علمائے عراق کے یہ دونوں فتوے کوئی نئی چیز نہیں ہیں۔ ان سے پہلے فضیلۃ الشیخ حسنین محمد مخلوف صاحب اور ان سے بھی پہلے مفتی محمد عبدہٗ اور علامہ رشید رضا تسمیہ اور تذکیہ کے بغیر نصاریٰ کے ذبیحوں کو حلال قرار دے چکے ہیں۔ اس معاملے میں ان حضرات کے دلائل قریب قریب یکساں ہیں۔ لیکن قبل اس کے ہم ان دلائل پر بحث کریں، ہمیں دیکھنا چاہیئے یہ مسئلہ بجائے خود کیا ہے۔

رُویت اور رویتِ ہلال

مولانا شبلیؒ کے سفرنامۂ روم، مصر و شام سے :-

" بیت المقدس کے مشہور اور نامور عالم سید طاہر ہیں۔ جو مفتیِ شہر ہیں اور مفتی ہی کے نام سے مشہور ہیں .... وہ پہلے سے ایک علمی مسئلہ میں گفت گو کر رہے تھے ......جب ان لوگوں کو معلوم ہوا کہ میں بھی کچھ پڑھا لکھا ہوں، تو ایک صاحب نے نہایت تہذیب و معقولیت سے کہا کہ ہم لوگ بھی ایک علمی مسئلہ میں گفت گو کر رہے تھے۔ اگر آپ پسند فرمائیں تو وہ مسئلہ آپ کے سامنے ہی پیش کیا جائے .... غرض انہوں نے وہ مسئلہ بیان کیا، اور وہ یہ تھا کہ قرآن مجید کی اس آیت میں الم ترکیف فعل ربک بعاد ارم ذات العماد میں خدا نے آنحضرت صلعم کو مخاطب کر کے کہا کہ کیا تم نے یہ واقعہ نہیں دیکھا۔ حالاں کہ یہ واقعہ آنحضرت صلعم کی ولادت سے سینکڑوں برس پہلے واقع ہوا تھا۔ میں نے کہا کہ رویت کا اطلاق علم الیقین پر بھی ہوتا ہے خود قرآن مجید ہی میں ہے۔ الم ترکیف فعل ربک باصحٰب الفیل۔ عرب جاہلیت کے اشعار میں بھی یہ اطلاق جا بجا موجود ہے .... مفتی صاحب نے کہا کہ یہ جواب بالکل صحیح ہے۔ اور اس میں جائے گفتگو نہیں۔" (ص۱۶۷ مطبوعہ ۱۹۴۰ء) ——— بات بالکل صاف و ظاہر ہے۔ قرآن مجید ہی میں ان دو کے علاوہ اور بھی متعدد آیتیں اسی کی تائید میں ہیں، کہ رویت کے مفہوم میں علم عینی ہی نہیں، ہر علم یقینی داخل ہے۔ خواہ کسی ذریعہ سے حاصل ہوا ہو۔ لغت کی صریح شہادت اس پر مستزاد ہے۔ اس پر بھی ایک گروہ اس پر مُصر ہے کہ رویت ہلال میں مراد صرف علم بصری یا عینی ہی سے لی جائے گی۔ (صدق جدید، لکھنؤ۔ ۲۲ ستمبر ۶۷ء)

روزنامہ "عکاظ" جدّہ (سعودی عرب) کا تبصرہ

ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی کتاب "ISLAM" پر

اس کتاب کے مصنف پاکستانی مفکر ڈاکٹر فضل الرحمٰن ہیں۔ وہ شمال مغربی پاکستان میں پیدا ہوئے۔ پنجاب یونیورسٹی میں اُنہوں نے تعلیم پائی۔ وہاں سے فارغ التحصیل ہوئے اور آکسفورڈ یونیورسٹی سے اُنہوں نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ اسی طرح اُنھوں نے برطانیہ کی ڈرہم یونیورسٹی اور کینیڈا کے ادارہ علوم اسلامیہ میں تعلیم پائی۔ (یہ صحیح نہیں۔ ان آخر الذکر دو جگہوں میں موصوف اُستاد رہے ہیں۔ مترجم) آج کل وہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کراچی کے ڈائرکٹر ہیں۔ مصنف نے انگریزی زبان میں اسلام سے متعلق مختلف موضوعات پر لکھنے میں خصوصیت حاصل کی ہے۔ انگریزی زبان پر عبور رکھنے کی وجہ سے ہند اور پاکستان کے بہت سے مفکرین کے لئے یہ ممکن ہوا کہ وہ اسلام پر اور اس کی مدافعت میں اس زبان میں کتابیں لکھیں جو اُن کی تحریروں کو آسانی سے دنیا کے بہت سے حصوں میں پھیلا دیتی ہے۔ اس ضمن میں ہم خواجہ کمال الدین برطانیہ کی ووکنگ مسجد کی کمیٹی کے صدر، قرآن مجید کے انگریزی مترجم محمد علی اور (سید) امیر علی کا ذکر کرتے ہیں۔ اور متاخرین میں سے ظفر اللہ خان اور (عبداللہ) یوسف علی ہیں۔ آخر الذکر نے قرآن مجید کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔

فضل الرحمٰن کی کتاب بڑے سائز کے ۲۷۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب سے مصنف کا مقصد مختلف زمانوں میں اسلام کی جو صورت رہی ہے، اُس کی ایک جامع تصویر پیش کرنا ہے۔ مصنف نے کتاب کے مقدمے میں اسلام کی تاریخ اور بڑی سرعت سے اُس کے پھیلنے پر کہ تاریخ میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی، بحث کی ہے۔ مصنف نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مسلمانوں کی سرگرمی کار اور اپنے دین کے معاملے میں اُن کا جوش و خروش۔ یہ دو اہم عامل تھے اسلام کے بسرعت تمام پھیلنے کے۔ مصنف اس الزام کا بھی ذکر کرتا ہے۔ جو مغربی اہلِ قلم اکثر اسلام پر لگاتے ہیں کہ اسلام

تلوار سے پھیلا ہے ۔ مصنف کا کہنا یہ ہے کہ اسلام دین اور دنیا دونوں ہے ، اور یہ کہ وہ ابتدا ہی سے ایک سیاسی نظام سے مربوط تھا جو جامع تھا دین اور دولت دونوں پر ۔ چناں چہ اسلامی فتوحات ملکی فتوحات تھیں ، جن کی وجہ سے مفتوحہ ممالک نئے سیاسی نظام کے تحت آ گئے ۔ لیکن ان ممالک کے باشندوں کے اسلام لانے کا یہی ایک عامل و محرک نہ تھا ، ان لوگوں کے اسلام لانے کا باعث نئے سیاسی نظام کی خوبیاں ، اس کا لوگوں سے مساوات برتنا ، رعایا کے حقوق کی حفاظت اور اس طرح کی دوسری انسانی اچھائیاں تھیں ۔ اسلام کی اشاعت تلوار اور زبردستی سے نہیں ہوئی ۔ ان اسلامی فتوحات کا سب سے نمایاں وصف یہ تھا کہ انہوں نے مختلف اقوام کو جدید نظام کی بھٹی میں پگھلا کر ایک ایسے معاشرے میں ڈھال دیا جو اسلام کو ماننے والا تھا ۔ اور یہ کم سے کم ممکن وقت میں ہوا ۔ "ماکیب" نے لکھا ہے : "مسلمان کم سے کم ممکن وقت میں صرف ایک وسیع و عریض سلطنت کو وجود میں نہیں لائے ، بلکہ اُنھوں نے ایک ایسی تہذیب کی تخلیق کی جو یونانی اور رومی تہذیب کے ہم پلہ تھی ، بلکہ اُس سے فائق تھی ۔ اور یہ کم سے کم مدت میں ہوا ۔

اس کے بعد مصنف نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور اس زندگی میں آپ نے جو دینی اور سیاسی تنظیم کی ، اُس پر بحث کی ہے ، کتاب کے دوسرے ابواب میں سے ایک باب قرآن کریم پر ہے ، ایک حدیث اور شریعت پر ، فلسفہ ، صوفیہ اور اسلامی اصلاحی تحریکوں پر بھی مختلف ابواب ہیں ۔

(۱۴ / جمادی الاول ۱۳۸۷ھ - ۱۹ / اگست ۱۹۶۷ء)

طابع : ظہیر الدین　　مطبع : استقلال پریس ، لاہور
ناشر : ڈاکٹر فضل الرحمٰن ، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی ، لالکرتی ۔ راولپنڈی ۔

انتقاد

ترکانِ عثمانی جلد اوّل، از ڈاکٹر محمد صابر، استاد تاریخ اسلام و زبان ترکی، کراچی یونیورسٹی، صفحات ۲۷۲، قیمت دس روپے۔

ڈاکٹر محمد صابر، استاد تاریخ اسلام و زبان ترکی، کراچی یونیورسٹی، نے ترکانِ عثمانی جلد اوّل میں امیر عثمان غازی (۱۲۹۹ء) سے سلطان بلدرم بایزید خان (۱۴۰۲ء) تک کی تاریخ اردو زبان میں لکھی ہے، یہ کتاب اپنی نوعیت کی اوّلین تالیف ہے، اس لئے کہ آج تک اردو زبان میں جتنی کتابیں آل عثمان ترکوں کی تاریخ میں لکھی گئی ہیں، وہ یا تو عربی کتابوں پر مبنی تھیں یا انگریزی یا فرنچ و جرمن کتابوں پر، ان زبانوں میں لکھنے والے اپنی اپنی روایات اور اپنے اپنے نقطۂ نگاہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے، ترکوں کی کہانی اپنی اپنی زبانی لکھتے گئے ہیں۔

ڈاکٹر صابر نے اپنی کتاب کے لئے جہاں عربی اور یورپین زبانوں کی کتابیں پڑھی ہیں، ان سے زیادہ انھوں نے خود ترکوں کی کتابوں کو اپنے لئے ماخذ بنایا ہے۔ فاضل مصنف کا دعویٰ ہے کہ مغربی مصنفین نے بیجا تنقید و غلط روی سے کام لیا ہے، اس لئے ان کی تالیفات گمراہ کن ہیں، عام طور پر جو کتابیں اس مضمون پر لکھی گئی ہیں ان میں سنین کی غلطیاں، ناموں کی غلطیاں بے شمار ہیں، اس لئے تحقیقی کاموں کے لئے ان پر بھروسہ کرنا کسی طرح مفید نہیں سمجھا جا سکتا۔ زیر تبصرہ کتاب کے مضامین قدیم ترکی مصنفین۔ احمدی، شکر اللہ، عاشق پاشازادہ، حسن بن محمود بیاتلی کی تصانیف سے ماخوذ ہیں۔ ان مستند کتابوں کے علاوہ "ترکی اسلامی انسائیکلوپیڈیا" سے جو حال میں مکمل شائع ہوئی ہے، بہت سے بیش بہا معلومات لئے گئے ہیں۔ تاریخی واقعات کے لئے جدید ترکی مصنفین کی تحقیقات پر اعتماد کیا گیا ہے۔ یونانی اور ارمنی تصنیفات کے ترکی ترجموں سے بھی معلومات میں اضافہ کیا گیا ہے۔

چونکہ مؤلف زبان ترکی سے واقف ہیں، اور ترکی قوم کے سولھویں صدی مسیحی کے بڑے شاعر امیر علی شیر نوائی پر مقالہ لکھنے پر استنبول یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ ڈگری حاصل کر چکے ہیں؛ اس لئے یہ لکھنے کی ضرورت نہیں کہ اس کتاب میں ترکی ناموں اور ان کے صحیح تلفظ کی صحت کا خیال رکھا گیا ہے۔

موصوف کی وہ تقریریں جو کراچی یونیورسٹی میں ترکوں کو تاریخ پڑھانے کے لئے تیار کی گئی تھیں، اس کتاب میں شامل کر لی گئی ہیں۔ اس طرح یہ کتاب طلباء نیز اساتذہ کے لئے بیحد کارآمد و مفید سمجھی جائے گی

برصغیر ہند و پاک کو ترکوں سے ہمیشہ لگاؤ رہا ہے۔ جنگ عظیم سے پیشتر اور بعد میں بھی اس برصغیر کے مسلمانوں کو ترکوں سے ہمدردی رہی ہے۔ اور مغلوں کی برادری کے علاوہ اخوت اسلامی کا اثر جانبین پر نہایت گہرا ہے۔ ان تعلقات پر مستزاد آج حکومت پاکستان اور جمہوریۂ ترکی کے دوستانہ روابط روز افزوں ہیں۔ بنا بریں ان کی تاریخ کا مطالعہ ہمارے لئے ناگزیر ہے، اور لائق مؤلف ہر طرح کی تہنیت و تحسین کے لائق ہیں کہ انھوں نے ملک کو قابل احترام ترک بھائیوں کی صحیح تاریخ سے روشناس کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور نہایت تحقیق و تدقیق سے کام لیا ہے۔

کتابت کی بعض غلطیاں امید ہے کہ دوسری طباعت میں دُور کر دی جائیں گی۔

اسلامی تعلیمات

(عقائد و مسائل) از مولانا قاضی سید عبد الحی چن پیر الہاشمی، فیلو اکیڈمی علوم اسلامیہ، ناشر جامعہ اسلامیہ بہاول پور۔
صفحات ۲۴۴ - قیمت چار روپے

مولانا قاضی چن پیر ساکن حویلیاں کی یہ کتاب درحقیقت اکیڈمی علوم اسلامیہ کوئٹہ (جس کی ترقی یافتہ شکل جامعہ اسلامیہ بہاول پور ہے) کی یادگار ہے۔ اس کتاب میں کوشش کی گئی ہے کہ زندگی کے روزمرہ مسائل اور عام اسلامی عقائد کو اختلافات سے بچتے ہوئے عام فہم اُردو زبان میں واضح طور پر بیان کر دیا جائے۔ اردو زبان میں ایسی کتابوں کی کمی نہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی کفایت اللہ اور مولانا عبد الشکور لکھنوی کی کتابیں اسلامی تعلیمات کی توضیح بوجہ احسن کرتی ہیں، البتہ یہ کتابیں ہر جگہ بسہولت دستیاب نہیں ہوتیں اور نہ یہ ممکن ہے کہ ہر کتاب ہر جگہ بآسانی مل جائے۔ اس لئے اس مختصر اور مفید کتاب کی تالیف لائق تحسین ہے۔

اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ عام فہم زبان میں عقائد، عبادات، معاملات، آداب و حقوق،

تصوف و احسان اور اخلاق و آداب کے مضامین قرآن پاک اور احادیث شریفہ کی روشنی میں اختصار کے ساتھ بیان کر دیئے گئے ہیں۔

مولانا چن پیر صاحب حویلیاں (ضلع ہزارہ) کے پرانے با اثر خطیب ہیں۔ ان کے وعظ و پند اور عبادت و ریاضت نیز اخلاق و عادات کا لوگوں پر بڑا اثر ہے۔ یہ کتاب ان کے حُسنِ عمل، حُسنِ خدمت، نیز حُسنِ نیت کی شاہد عادل ہے۔

ہر چند کہ ایسی کتاب اتنے مختلف النوع مضامین کا مفصل چربہ نہیں اتار سکتی، اور نہ یہ ایک ٹھوس سنجیدہ علمی کارنامہ سمجھی جا سکتی ہے۔ پھر بھی محکمہ اوقاف کی عموماً اور اکیڈیمی کی خصوصاً علمی کوششوں کی آئینہ دار ہے۔ اور عام خطباء مساجد کے لئے جن میں اکثر حضرات محدود علم رکھتے ہیں، یہ کتاب یقیناً مفید ثابت ہوگی۔ اور جامعہ اسلامیہ کے زیریں درجات میں نصاب کے کام بھی آ سکتی ہے۔ نیز ائمہ مساجد کے لئے ضروری روز مرّہ کے مسائل اور دعاؤں کی تعلیم دینے کے لئے رہنما و گائیڈ بک کا کام بسہولت دے سکتی ہے۔

آج کل جبکہ مذہبی علوم کا فقدان ہے، اور شرعی امور میں فتویٰ صادر کرنے کی وبا عام ہو چکی ہے۔ اسلامی تعلیمات کی اشاعت قابلِ صد آفرین ہے کہ ایسی کتاب کی اشاعت درحقیقت حکومت پاکستان کے مساعی جمیلہ اور دینوی و ملّی نصب العین کی تکمیل و ادائیگی میں بے حد ممدّ و معاون ثابت ہوگی۔

بنابریں اسلامی تعلیمات کے نشر و اشاعت پر نہ صرف جامعۂ اسلامیہ بلکہ محکمۂ اوقاف، مغربی پاکستان اور خود حکومتِ پاکستان مستحقِ تحسین و تہنیت ہے کہ ان کی توجہ اور اہتمام سے یہ کتاب ظاہری اور معنوی خوبیوں کے ساتھ زیورِ طبع سے آراستہ ہوئی اور عام مسلمانوں کو اسلامی تعلیمات سے مستند طریقے پر بہرہ ور ہونے کی سعادت حاصل ہوئی۔

امید ہے کہ جامعہ اسلامیہ بہاول پور کے مفید علمی نتائج عام مسلمانوں کی تعلیم و راہنمائی کے لئے مزید اشاعت پذیر ہوں گے کہ لوگ دینی اور اخروی سعادات و برکات زیادہ سے زیادہ حاصل کر سکیں۔

کاغذ و طباعت کی عمدگی کے باوجود کتاب کی قیمت نہایت مناسب رکھی گئی ہے۔

(معصومی)

THE QURANIC CONCEPT OF HISTORY

قرآن کا نظریہ تاریخ

از مظہرالدین صدیقی

اس کتاب میں مظہرالدین صدیقی صاحب ریڈر ادارہ تحقیقات اسلامی نے قرآن کے فلسفہ تاریخ سے بحث کرکے یہ بتایا ہے کہ قرآن کن اجتماعی عوامل و محرکات کو قوموں کی تعمیر و ترقی کے لئے ضروری قرار دیتا ہے اور کس قسم کے خیالات و نظریات اور اجتماعی کردار کو قوموں کے زوال و ہلاکت کا باعث سمجھتا ہے ۔ اس سلسلہ میں مصنف نے اولاً قرآنی نظریہ تاریخ کے عمومی اصول بیان کئے ہیں پھر دوسرے باب میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ تورات اور انجیل نے اس مسئلہ سے کہاں تک تعرض کیا ہے ۔ تیسرے باب میں مصنف نے بعض قدیم اقوام کا ذکر کیا ہے مثلاً عاد و ثمود وغیرہ اور بتایا ہے کہ کن عادات و خصائل اور غلط اقدار حیات کے باعث ان کی ہلاکت واقع ہوئی۔ اس کے بعد صدیقی صاحب نے یہودیوں اور عیسائیوں کے عقائد و اعمال کے بارے میں قرآن کی تشریحات پر روشنی ڈالی ہے ۔ اور آخر میں بعض جدید فلسفہ ہائے تاریخ کے ساتھ قرآنی نظریہ تاریخ کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ جن لوگوں کو قوموں کے عروج و زوال کے فلسفہ اور اجتماعی اخلاق کے مسئلہ سے دلچسپی ہے وہ اس کتاب سے ضرور استفادہ فرمائیں۔

(بزبان انگریزی)

قیمت آٹھ روپے

ناظم شعبۂ اشاعت ، ادارۂ تحقیقات اسلامی

لال کرتی ۔ راولپنڈی

Regd. No. L 7705 *December, 1967*

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Rawalpindi*

Islamic Research Institute

ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY

اسلامی منہاج کی تاریخ

ڈاکٹر فضل الرحمن

(ایم - اے - ڈی فل (آکسفورڈ)

قرآن ، سنت ، اجتہاد اور اجماع صرف فقہ کے اصول اربعہ نہیں ، بلکہ تمام فکر اسلامی کی اساس بھی یہی چار اصول ہیں - تاریخ اسلام بالخصوص اس کے قرون اولی میں ان اصولوں کا کیسے اطلاق کیا گیا - اور مختلف حالات اور زمانوں میں ان کے تحت افکار اسلامی کیسے ارتقا پذیر ہوتے رہے - یہ ہے اس کتاب کا موضوع -

قرن اول میں سنت ، اجتہاد اور اجماع سے کیا مراد لیا جاتا تھا ؟ نیز سنت کیا ہے اور حدیث کیا ؟ کتاب میں اس بنیادی مسئلے پر عالمانہ اور محققانہ نقطہ نظر سے بحث کی گئی ہے - فکر اسلامی کے ابتدائی تشکیلی دور کے بعد کے تغیرات پر بھی محاکمہ کیا گیا ہے - اس سلسلے میں اجماع پر بڑی تفصیل سے بحث ہے -

یہ کتاب اسلامی افکار کے مطالعہ کا ایک نیا باب ہوا کرتی ہے - اس میں فکر اسلامی کے ارتقا کو ایک ایسے نقطۂ نظر سے دیکھا گیا ہے جو تاریخی شعور کا حامل اور تعمیری امکانات کی راہ سجھانے والا ہے - (بزبان انگریزی)

قیمت : آٹھ روپے

ناظم شعبۂ اشاعت ، ادارۂ تحقیقات اسلامی

لال کرتی - راولپنڈی

مطبوعہ استقلال پریس لاہور

مدیر

محمد سرور

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ آن تمام افکار و آراء
سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں -
اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے -

سالانہ چندہ چھ روپیے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

جلد ۵ | ذیقعدہ ۱۳۸۷ھ ✿ فروری ۱۹۶۸ء | شمارہ ۸

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ٥

مسلمانوں کے تمام فرقوں میں بلا کسی استثناء کے قرآن مجید کا اللہ کی کتاب ہونا اور حضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا اللہ کا رسول ہونا مسلّم ہے۔ اور دین اسلام کے یہ دو بنیادی معتقدات ہیں جن پر کہ سب مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ قرآن مجید کی تعبیر و تشریح میں مختلف فرقوں نے مختلف راہیں اختیار کیں، بلکہ بسا اوقات ایک ہی فرقے کے مختلف اہل الرائے نے قرآن مجید کی تفسیر میں ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے۔ اسی طرح رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات اقدس اور آپؐ کے معمولات، ارشادات اور احکام کے متعلق جو کچھ روایت کیا گیا ہے، اس میں بھی کچھ نہ کچھ اختلاف ہے اور باوجود یہ ماننے کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سب مسلمانوں کے لئے "اسوۂ حسنہ" ہے۔ ہر فرقے کے اس "اسوۂ حسنہ" کی اپنی اپنی تعبیر کی ہے اور اس سے متعلق بعض روایات کو مانا ہے اور بعض کا انکار کیا ہے۔

آج ضرورت سب مسلمان فرقوں کو ایک دوسرے سے قریب کرنے اور تمام کو ایک ملت اسلامیہ کے وسیع دائرے کے اندر یکساں حیثیت سے لانے کی ہے۔ اور یہ صرف بطور مسلمان ہونے کے، جو ایک اللہ، اللہ کی ایک کتاب اور اللہ کے ایک رسول کو مانتے ہیں، فرض نہیں، بلکہ دنیا میں جس طرح بڑی بڑی وحدتیں بن رہی ہیں، کیونکہ اس کے بغیر آج اس دور میں کوئی قوم اور کوئی ملک اپنے آپ کو محفوظ نہیں پاتا، اس کے پیش نظر بھی یہ ضروری ہے کہ مسلمانوں میں آپس میں فرقہ وارانہ عقائد کی بنا پر منافرت اور مخاصمت نہ رہے اور اسلام ان کے لئے وجۂ اتحاد و اتفاق ہو نہ کہ تفرقہ اور عداوت کا باعث۔

اس وقت صورت یہ ہے کہ جہاں تک معروضی (OBJECTIVE) حالات کا تعلق ہے، وہ سب

مسلمانوں سے اگلے پچھلے فرقہ وارانہ نزاعات و اختلافات سے بالاتر ہو کر متحد ہونے کا تقاضا کر رہے ہیں، لیکن موضوعی (SUBJECTIVE) کوائف ایسے ہیں، جو اس راہ میں رکاوٹ بنے ہوئے ہیں۔ فضا اتحاد کے لئے سازگار ہے۔ سیاسی، معاشی اور تاریخی عوامل اس کے حق میں ہیں لیکن مذہبی فرقوں میں اثر و رسوخ رکھنے والے بہت سے افراد ابھی اس کے لئے تیار نہیں۔ اور وہی اس اتحاد کا راستہ روکے ہوئے ہیں۔ معروضی حالات کو موضوعی حالات پر قابو پانا ہے۔ اور یہ جس قدر جلد ہو، اچھا ہے۔ ہر فرقے کا صرف اپنے آپ کو پوری ملتِ اسلامیہ سمجھنا اور دوسروں کو خارج از ملت قرار دینے پر اصرار کرنا اب نہیں چل سکے گا۔ پُرامن بقائے باہمی کا اصول ہمیں ملت کے معاملے میں بھی تسلیم کرنا ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن مجید اور اللہ کے رسول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، یہ دو اساس ہیں جن پر ملتِ اسلامیہ کی وحدت کی عمارت کھڑی کی جا سکتی ہے اور اس میں ہر مسلمان فرقہ اپنی تاریخی و روایتی خصوصیات قائم رکھتے ہوئے داخل ہو سکتا ہے۔ یہاں قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کو کس طرح سمجھا اور سمجھایا جائے اور رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اسوۂ حسنہ یا سنت کو کیسے پیش کیا جائے کہ اس سے جیسا کہ اکثر ہوتا رہا ہے۔ فرقہ وارانہ اختلافی بحثیں نہ اٹھیں، بلکہ ملت کی اجتماعیت کو تقویت ملے اور مسلمان اس کی بدولت متحد ہوں۔

قرآن اللہ کی کتاب ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اترا۔ اور جیسا کہ کہا گیا ہے قرآن ہی رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سب سے بڑا معجزہ ہے۔ آپؐ نے اس کے ذریعہ سب سے پہلے 'اُمّ القریٰ ومَنْ حولہا' کو ڈرایا۔ یہ لوگ اپنے آپ کو ملتِ حنیفی سے منسوب کرتے تھے اور اس کے شعائر کو اچھا سمجھتے تھے، لیکن ان کا عمل اس کے خلاف تھا۔ قرآن نے ان کے غلط مزعومات اور بُرے اعمال کی مذمت کی، اور انہیں صحیح معنوں میں حنیفی بننے کی تلقین فرمائی۔ اسی طرح قرآن نے یہود، نصاریٰ اور منافقین کو خطاب کیا۔ ان کی بے راہ رویاں گنائیں۔ اور انہیں اصلاحِ احوال کی دعوت دی۔

اب نہ وہ مشرکین مکہ ہیں اور نہ وہ یہود و نصاریٰ اور منافقین، جو قرآن کے اوّلین مخاطب تھے۔ اور جن کی ہدایت کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جدّ و جہد فرماتے رہے، لیکن وہ عقیدے، خصلتیں اور اعمال اب بھی موجود ہیں، جو ان لوگوں کے تھے۔ قرآنی تعلیمات کا مقصود دراصل ان کی بیخ کنی ہے

بقول حضرت شاہ ولی اللہ، قرآن مجید کی تلاوت کے وقت یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ یہ جو مشرکین، یہود، نصاریٰ اور منافقین کو مخاطب کیا گیا ہے، یہ لوگ ایک زمانے میں تھے، جو گزر گیا، بلکہ یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ زمانۂ نبوت میں کوئی بلا ایسی نہ تھی، جو آج موجود نہ ہو۔ قرآن کا مقصد کلیات کا بیان ہے نہ کہ خاص ان واقعات کا۔ حکیم حقیقی درحقیقت امراض نفسانی کے بیماروں کا معالجہ کرنا، ان کے طبائع و ملکات کو تقویت دینا اور کے ہاں جو خرابیاں ہوتی ہیں، ان کا ازالہ کرنا چاہتا ہے، چنانچہ قوموں اور ان کی عادات کے اختلاف اور ہر زمانے کے مشہورات و مسلّمات کی وجہ سے حکیم حقیقی کا طریقہ علاج و اصلاح مختلف ہوتا ہے۔ اس اختلاف کی مثال اس طبیب کے اختلاف معالجہ کی ہے، جب دو مختلف الحال مریضوں کا علاج کرتا ہے: ان میں سے ایک کے لئے وہ سرد دوائیں و غذائیں تجویز کرتا ہے۔ اور دوسرے کے واسطے گرم غذا اور دوا کا حکم دیتا ہے۔ طبیب کی غرض دونوں جگہ ایک ہی ہے۔ یعنی طبیعت کی اصلاح اور ازالۂ امراض۔

یہود اور نصاریٰ کے ضمن میں قرآن مجید نے ایک اور امر کی بھی بار بار صراحت کی ہے۔ وہ نجات اُخروی کے لئے استحقاق کی شرط ضروری قرار دیتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ کسی کا یہودی اور نصرانی ہونا اس کی نجات کے لئے کافی نہیں۔ بے شک وہ شفاعت کا انکار نہیں کرتا، لیکن انبیاء کی اپنی امتوں کے لئے شفاعت کو مشروط مانتا ہے۔ اس بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں: ہر مذہب میں اس کے ماننے والے میں جو فاسق ہو اور اس کا انکار کرنے والے میں جو کافر ہے، فرق کیا گیا۔ انکار کرنے والے کافر کے لئے مانا گیا ہے کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ کے عذاب شدید میں رہے گا، اور ماننے والے فاسق کے لئے جائز رکھا گیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی شفاعت سے دوزخ میں سے نکال لیا جائے گا۔ اس آخری امر کا اثبات ہر مذہب میں ہے مثلاً توریت میں یہودی اور عبری کو اس کا مستحق بتایا گیا ہے۔ اور انجیل میں نصرانی کو (وقالوا لن تمسنا النار الا ایاماً معدودات) اور قرآن مجید میں مسلمانوں کو یہ شرف عطا ہوا ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں:- یہ جو شفاعت انبیاء کا وعدہ ہے۔ اس کا مدار خدا تعالیٰ اور محشر پر ایمان لانے اور اس رسول کی جو اُن میں مبعوث کیا گیا، تابعداری کرنے، مشروعات مذہبی پر عمل کرنے اور منہیات سے اجتناب کرنے پر ہے۔ اور یہ ہرگز کسی فرقے کی ذاتی خصوصیت نہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہودیوں کا گمان ہے کہ جو شخص یہودی یا عبری ہوگا، وہ ضرور جنتی ہوگا۔ شفاعت انبیاء

اسے دوزخ سے نجات دلوائے گی۔ اور وہ چند روز سے زیادہ دوزخ میں نہ رہے گا، خواہ وہ عملاً اس کا استحقاق نہ بھی رکھے۔

اس سلسلے میں شاہ صاحب کا آخری ارشاد یہ ہے:۔

چونکہ قرآن مجید تمام کتب سابقہ کا محافظ اور ان کے اشکالات کو واشگاف کرنے والا ہے اس لئے اس نے اس گرہ کو پوری طرح کھول دیا ہے۔ بلی من کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئتہ فاولئك اصحاب النار ھم فیھا خالدون (ہاں جس نے بدی کمائی۔ اور اس کی خطاؤں نے اسے گھیر لیا۔ تو ایسے ہی لوگ دوزخی ہیں۔ وہ ہمیشہ اس میں رہیں گے)

اگر قرآن مجید کا مطالعہ اس نظر سے ہو، تو ایک مسلمان کے کسی خاص فرقے سے انتساب کو جو اس قدر اہمیت دی گئی ہے اور صرف اس انتساب کو ہی نجات کی دلیل مانا جاتا ہے، یقیناً اس رجحان میں کمی ہوگی، اور زیادہ زور صالح عمل پر دیا جائے گا۔ دوسرے موجودہ انفرادی و اجتماعی مفاسد کے ازالے کے لئے نہ صرف قرآن مجید سے ہدایت ملے گی، بلکہ اس امر کی تحریک بھی ہوگی کہ ہم اس کے لئے نئی سے نئی راہیں تلاش کریں۔ اور اس زمانے کے حالات و کوائف کے مطابق اور آج کی ضرورتوں کو پیش نظر رکھ کر اس سلسلے میں جدید طریقوں سے کام لیں۔

نفوس بشریہ کا تزکیہ اور ان کی تہذیب، یہ قرآن کا مقصد اصلی تھا، لیکن اس کے لئے صرف دعوت دینا اور ارشاد و تلقین کرنا کافی نہیں ہوتا۔ تزکیہ و تہذیب نفوس کے لئے باطنی عوامل کے ساتھ ساتھ خارجی عوامل بھی ضروری ہوتے ہیں۔ چنانچہ قرآن نے تدبیر منزل اور سیاست مدن سے بھی بحث کی۔ اور رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کی روشنی میں ایک صالح معاشرہ، ایک متوازن نظام معیشت اور ایک عدل و انصاف پر مبنی مملکت کی تشکیل کی۔ اس صالح معاشرہ، اس متوازن نظامِ معیشت اور اس عدل و انصاف پر مبنی مملکت کی جو ظاہری علامات تھیں جو یقیناً اس زمانے کی ضرورتوں کے لحاظ سے تھیں، ان پر زور دینا اور ان کے پیچھے جو حقیقی روح اور اصل مقصد تھا، اسے نظر انداز کرنا صحیح نہیں، قرآن مجید نے اس قسم کی ظاہری تقلید کو جس میں سرے سے روح نہ ہو، یہودیوں کا خاصہ بتایا ہے۔ اور اس کی بہت سخت الفاظ میں مذمت کی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے الفاظ میں" اس مسئلے میں حق یہ ہے کہ نبوت دراصل نفوس عالم کی اصلاح

اور عادات و عبادات کی درستی چاہتی ہے۔ وہ نیکی اور بدی کے اصولوں کو ایجاد کرنے کا منصب نہیں رکھتی۔ قاعدے کی بات ہے کہ ہر ایک قوم اپنی عبادات، تدبیر منزل اور سیاست مُدن میں خاص عادات کی پابند ہوتی ہے۔ اگر نبوت ایک قوم میں آئے تو وہ ان کی تمام قدیم عادات کو اُکھاڑ کر ان کی بجائے جدید اصول قائم نہ کرے گی بلکہ اس کا یہ کام ہوگا کہ وہ ان خصائل کو متمیز کر دے جو خدا کی مرضی کے موافق ہوں۔ چنانچہ وہ اُن کو جاری رہنے دے اور جو خصائل اس کی مرضی کے خلاف ہوں، ان میں بقدر ضرورت تغیرات کرے۔

قرآن مجید نے ہمیں تدبیر منزل اور سیاست مُدن کے بنیادی اصول دیئے ہیں۔ ان کی حیثیت عمومی کلیات کی ہے۔ ان اصولوں پر دَورِ رسالت و خلافت راشدہ میں ایک معاشرہ اور ایک مملکت وجود میں آئی، جو ہم مسلمانوں کے نزدیک ایک مثالی معاشرہ اور مثالی مملکت تھی۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زندگی ایک پوری زندگی ہے، جس میں زندگی کی ہر جہت اور ہر رُخ جلوہ گر ہے۔ اور ہر شعبے کے لئے نمونہ موجود ہے۔ آپؐ کی پیغمبرانہ زندگی کا آغاز تبلیغ و دعوت سے ہوتا ہے۔ وہ لوگوں کو ایک اللہ پر ایمان لانے اور نیک کام کرنے کی تلقین فرماتے ہیں۔ کچھ لوگ اس دعوت کو قبول کرتے ہیں۔ آپؐ ان پر مشتمل ایک نئے معاشرے کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اس معاشرے کو ایک طرف باہر سے ہر طرح کی مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف اس کا داخلی ارتقاء درجہ بدرجہ آگے قدم بڑھاتا ہے۔ اس کے ارکان کی تعداد بڑھتی ہے۔ اور اس کی ترکیب و تشکیل ترقی کی منزلیں طے کرتی ہے۔ مکّہ سے ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں یہ معاشرہ اپنی ایک مملکت کو وجود میں لاتا ہے۔ یہ مملکت اپنے داخلی استحکام اور باہر سے ہونے والے حملوں سے دفاع کے سلسلے میں ہر طرح کی تدابیر اختیار کرتی ہے۔ ایک ایک کرکے اس کے سارے مخالف زیر ہو جاتے ہیں۔ اور نہ صرف مکّہ فتح ہوتا ہے بلکہ سارا جزیرہ عرب اس مملکت کے اقتدار کو تسلیم کر لیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی عرب سے باہر کی بڑی بڑی سلطنتوں سے اس مملکت کو واسطہ پڑتا ہے اور وہ بین الاقوامی تعلقات قائم کرتی ہے۔ یہ مملکت جنگیں بھی لڑتی ہے اور صلح کے معاہدے بھی کرتی ہے، نظم و نسق بھی چلاتی ہے اور فلاحی خدمات بھی سر انجام دیتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ تزکیۂ نفوس کا عمل جاری رہتا ہے۔ اور معاشرہ اور مملکت اس کا عملی بروز ہوتی ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تئیس سال کی جدوجہد، جس کا آغاز قرآن مجید کے "اقرأ باسم

ربك الذی خلق "کے حکم سے ہوا، اور" الیوم اکملت لکم دینکم" نے اس کی تکمیل کر دی۔
اس کے ہر مرحلے میں قرآن مجید سے برابر اسے رہنمائی ملتی رہی۔ اسی طرح اس جدوجہد کے نتیجے میں جو معاشرہ اور مملکت بروئے کار آئی، قرآن مجید ان کے لئے بھی مشعل ہدایت رہا۔ اس اعتبار سے قرآن مجید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کی پوری آئینہ داری کرتا ہے اور آپؐ کی زندگی کے تمام مراحل پر بھی حضرت عائشہؓ کا وہ جواب صادق آتا ہے جو انھوں نے ایک شخص کے اس سوال پر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق کے بارے میں ہمیں کچھ بتائیے، دیا تھا کہ آپؐ کے اخلاق کا ذکر قرآن مجید میں ہے۔

قرآن مجید کا اس طرح سمجھنا اور سمجھانا اور رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سنت اور اسوہ کا اس طرح مطالعہ کرنا، اسے اپنانا اور اسے اپنے لئے نمونۂ عمل بنانا، دوسرے لفظوں میں پیش نہاد مسائل کے پس منظر میں قرآن اور سنت پر غور و خوض کرنا اور ان سے پوری زندگی کے لئے ہدایت چاہنا، آج ہماری بنیادی ضرورت ہے۔ اس سے جہاں مسلمان فرقوں کے آپس کے نظری اور اعتقادی اختلاف کم ہوں گے اور ان کے اندر اجتماعیت کا شعور ابھرے گا، وہاں وہ قرآن و سنت سے انفرادی، اجتماعی، ملی بلکہ کل انسانی زندگی کے لئے رہنمائی حاصل کر سکیں گے۔

عمل ایک تو حقیقت پسند بناتا ہے۔ دوسرے عمل سے دماغ خیالی فتنوں سے بچا رہتا ہے۔

قرآن مجید جب نازل ہوا، تو دنیا مذہبی، سیاسی، معاشی، سماجی اور گروہی تفرقوں میں پس کر نڈھال ہو چکی تھی۔ اس نے پوری انسانیت کو مخاطب فرمایا اور بتایا کہ اس پوری کا خالق و پروردگار ایک ہے۔ اس کی فوز و فلاح کے ایک سے اصول ہیں۔ اور وہ ذلت و نکبت کے گڑھے میں انہیں اصولوں کی خلاف ورزی کر کے گرتی ہے۔ اس میں کسی مذہب، قوم، نسل یا رنگ کا امتیاز نہیں۔ یہودی خواہ لاکھ انبیاء کی اولاد ہوں، لیکن اگر وہ ان اصولوں پر نہیں چلتے تو ان کی یہ تاریخی فضیلت کسی کام نہیں آئے گی۔
یہ تھی قرآن کی بنیادی دعوت۔ ایک اللہ۔ ایک ہی اس کی پیدا کی ہوئی انسانیت، اور اس انسانیت کے لئے ایک سے اصول، جن میں کسی سے رُو رعایت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جس نے ذرہ بھر نیکی کی، اس کا اجر اسے لازماً ملے گا۔ اور جس کے نامۂ اعمال میں برائی ہوئی، اس کا خمیازہ اسے لامحالہ بھگتنا پڑے گا۔
اس دور میں قرآن مجید کی یہ دعوت محض نظری نہیں رہی۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور

آپؐ کے جانشینوں نے اسے ایک عملی نظام کی شکل دی، جو زندگی کے سب شعبوں پر حاوی تھا۔ اس نظام سے انسانی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ اس کی بدولت ایک بہت بڑی انسانی جمعیت وجود میں آئی جس میں مذہب، نسل اور رنگ کی بنا پر کسی کے ساتھ ظلم نہیں ہوتا تھا۔ ہر مذہب کو آزادی تھی کہ وہ قانون کی حدود میں رہ کر اپنے مراسم ادا کرے۔ ملک، قوم، رنگ اور نسل پر انسانوں کی تقسیم نہیں کی جاتی تھی۔ سب قومیں اس انسانی جمعیت میں شامل ہوئیں اور سب تہذیبوں نے اسے اپنی اپنی حیثیت کے مطابق پُر مایہ بنایا۔ سب مذاہب اس کے دامن میں پناہ حاصل کر سکے۔ اور انھوں نے ایک دوسرے کے ساتھ پرامن طریقے پر رہنا سیکھا۔

انسانیت کو آج پھر اسی طرح کی ایک وسیع جمعیت کی ضرورت ہے، ورنہ اس کا مستقبل مخدوش ہے۔ قرآن مجید اِس زمانے میں بھی وہی معجزہ دکھا سکتا ہے، جو اس نے چند صدیاں پہلے دکھایا تھا۔

فروری کے مہینے میں راولپنڈی میں ادارہ تحقیقات اسلامی کے زیرِ اہتمام نزول قرآن کی چودہ سو سالہ تقریب کے سلسلے میں ایک عالمی اجتماع منعقد ہو رہا ہے، جس میں پاکستان کے علماء دین اور اصحاب علم و فکر کے علاوہ بہت سے دوسرے ممالک کے علماء و فضلاء بھی تشریف لا رہے ہیں۔ کوشش یہ کی گئی ہے کہ یہ اجتماع مسلمانوں کے ہر خیال اور ہر مسلک کے اہل علم کا نمائندہ ہو۔ اور اس میں ان تمام مسائل پر جو آج پوری ملّتِ اسلامیہ کو پیش ہیں، غور و فکر کیا جائے۔ اور ان کے بارے میں دنیا بھر کے چیدہ حضرات آپس میں تبادلۂ خیالات کریں۔

اس طرح کے عالمی اجتماع اور مسلمان ملکوں میں بھی ہوتے رہتے ہیں اور ان میں پاکستان کے علماء بھی شریک ہوتے رہے ہیں۔ یہ اجتماع اُن بڑے مسائل کا جو آج مسلمانوں اور دنیا کو درپیش ہیں، حل ڈھونڈنے میں کامیاب ہوئے ہیں یا نہیں، اس سے بحث نہیں، لیکن یہ واقعہ ہے کہ اس طرح کے عالمی اجتماعات اور ان میں ہر ملک اور ہر خیال کے علماء و فضلاء کے باہم تبادلۂ خیالات سے ان مسائل کے بارے میں اہلِ علم میں صحیح شعور پیدا ہوتا ہے اور اس طرح ان کا حل ڈھونڈنے کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

ہمیں امید ہے اس لحاظ سے ادارۂ تحقیقات اسلامی کا یہ عالمی اجتماع ملّت اور پاکستان کی ایک بڑی خدمت سرانجام دے گا۔

قرآن مجید کے علومِ پنجگانہ

○ مقتبس از "الفوز الکبیر فی اُصول التفسیر" مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہؒ ○

[یہ اقتباسات حضرت شاہ صاحب کے اس رسالے کے اُردو ترجمہ سے لئے گئے ہیں جس کا ترجمہ مولوی رشید احمد صاحب انصاری مرحوم نے کیا تھا۔ اور اسے مکتبۂ بُرہان دہلی نے شائع کیا ہے ——— (مدیر) ———]

جاننا چاہیئے کہ معانی جو قرآن مجید سے مفہوم ہوتے ہیں، وہ پانچ علموں سے باہر نہیں ہیں:۔

اول:۔ علم احکام از قسم واجب، مستحب، مکروہ اور حرام۔ یہ احکام خواہ عبادات میں سے ہوں یا معاملات میں سے۔ تدبیر منزل سے متعلق ہوں یا سیاستِ مدن سے۔ اس علم کی تفصیل فقہاء کے ذمہ ہے۔

دوم:۔ علم مناظرہ۔ چاروں گمراہ فرقوں کے ساتھ مثلاً یہود، نصاریٰ، مشرکین اور منافقین۔ اس علم کی تفریع متکلمین کا کام ہے۔

سوم:۔ علم تذکیر بآلاء اللہ۔ مثلاً زمین و آسمان کے پیدا کرنے اور بندوں کو اُن کی ضروریات کا الہام کرنے نیز خداوند تعالیٰ کی صفاتِ کاملہ کا بیان۔

چہارم:۔ علم تذکیر بایام اللہ۔ یعنی اُن واقعات کا بیان جن کو خداوند تعالیٰ نے ایجاد فرمایا ہے۔ مثلاً اطاعت کرنے والوں کو انعام و جزا اور مجرموں کے لئے تعذیب و سزا۔

پنجم:۔ علم تذکیر موت اور اُس کے بعد کے واقعات کا بیان۔ مثلاً حشر و نشر، حساب، میزان، دوزخ جنت۔ ان علوم کی تفاصیل کو محفوظ رکھنا اور اُن کے مناسب احادیث اور آثار ملحق کرنا واعظوں اور مذکروں کا کام ہے۔

قرآن مجید میں ان علوم کا بیان قدیم عربوں کی روش پر ہوا ہے۔ متاخرین کا اسلوب اختیار نہیں کیا گیا..........

قرآن مجید میں چاروں گمراہ فرقوں سے مباحثات ہوئے ہیں۔ یعنی مشرکین، یہودی، نصاریٰ اور منافقین۔

یہ مباحثے دو طرح واقع ہوئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ فقط باطل عقیدہ کو بیان کر کے اور اُس کی قباحت کو ظاہر فرما کر اُس سے نفرت ظاہر کرتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ گمراہوں کے شبہات کو بیان کر کے اُن کو ادلۂ قطعیہ یا خطابیات سے حل کرتے ہیں۔ مشرکین اپنے آپ کو حنیف کہتے ہیں۔ حنیف اُس کو کہتے ہیں، جو ملّتِ ابراہیمی کا پابند اور اُس کی علامات کو سختی کے ساتھ اختیار کرنے والا ہو۔

ملّتِ ابراہیمی کی علامات یہ ہیں۔ حج کعبہ، استقبالِ کعبہ، غسلِ جنابت، ختنہ اور باقی فطری خصائل۔ اشہر حرم کی حُرمت، مسجدِ حرام کی تعظیم، نسبی اور رضاعی محرمات کو حرام جاننا، عام جانوروں کا ذبح حلق میں اور اونٹ کا نحر لبّہ میں۔ اور ذبح اور نحر سے خدا تعالیٰ کی رضا جوئی خصوصاً حج کے زمانے میں۔

ملتِ ابراہیمی میں وضو، نماز اور روزہ طلوعِ فجر سے لے کر غروبِ آفتاب تک اور یتیموں اور فقیروں کو صدقہ دینا، مشکلات میں اُن کی اعانت کرنا اور صلۂ رحم مشروع تھا۔ اور مشرکین کے ہاں ان اُمور کے کرنے والے کی مدح سرائی کی جاتی تھی۔ لیکن مشرکین نے عام طور پر ان اُمور کو ترک کر دیا تھا۔ اور ان میں یہ خصائل کان لم یکن ہو گئے تھے۔ اور قتل، چوری، زنا، ربا اور غصب کی حُرمت بھی اصل ملّتِ ابراہیمی میں ثابت تھی۔ اور ان افعال پر اُن کے ہاں کچھ نہ کچھ اظہار نفرت بھی جاری تھا۔ لیکن جمہور مشرکین ان کو کرتے اور نفسِ امّارہ کے اشاروں پر چلتے تھے۔

اور خدا تعالیٰ کے وجود کا عقیدہ اور اس بات کا کہ وہ آسمان اور زمین کا خالق ہے، اور زبردست حوادث کا مدبر اور رسولوں کے بھیجنے پر قادر اور بندوں کو اُن کے اعمال کی جزا دینے والا اور حوادث کو اُن کے وقوع سے پیشتر معین کرنے والا اور یہ کہ فرشتے خدا کے مقرب بندے اور تعظیم کے مستحق ہیں، اُن کے نزدیک ثابت تھا۔ چناں چہ اُن کے اشعار ان مضامین پر دلالت کرتے ہیں۔

مگر جمہور مشرکین نے ان عقائد میں بہت سے ایسے شبہات کو جو کہ ان اُمور کے استبعاد اور ادراک کی طرف رغبت نہ ہونے سے پیدا ہوئے تھے، بہم پہنچائے تھے، مشرکین کی گمراہی یہ تھی کہ وہ شرک اور تشبیہ اور تحریف کے قائل اور معاد کے منکر تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو بعید از قیاس کہتے اور اعمالِ قبیحہ اور مظالم علانیہ کرتے اور نئے نئے فاسد رسوم ایجاد کرتے اور عبادات کو مٹاتے تھے ....

اس جماعت کو اگرچہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل بلکہ حضرت موسیٰ علیہم السلام کی نبوت کا بھی اعتراف تھا، لیکن صفاتِ بشری (جو انبیاء میں) اُن کے جمال باکمال کے لئے حجاب ہیں، اُن کو مشوش کر دیتی تھیں۔ اور وہ اس تدبیرِ الٰہی کی حقیقت سے جو بعثتِ انبیاء کے لئے مقتضی ہے، ناآشنا رہ کر کار رسالت کو استبعاد کی نظر سے دیکھتے تھے۔ کیوں کہ یہ لوگ رسول کو مُرسِل یعنی اُس کے بھیجنے والے کے ساتھ مماثل جانتے تھے .... وہ کہتے تھے کہ جو شخص کھانے اور پینے کا محتاج ہو، وہ نبی کیسے ہو سکتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے کیا وجہ فرشتہ کو رسول بنا کر نہ بھیجا اور کیا وجہ کہ ہر شخص پر الگ الگ وحی نہیں بھیجتا علیٰ ھذا القیاس۔ ایسے ہی اور شبہات۔

اگر تم کو مشرکین کے عقائد اور اعمال کے اس بیان کے صحیح تسلیم کرنے میں کچھ توقف ہو تو چاہیئے کہ اِس زمانے کے تحریف کرنے والوں کو علی الخصوص جو دارالاسلام کے نواح میں رہتے ہیں، دیکھو کہ انہوں نے ولایت کی نسبت کیا خیال باندھ رکھے ہیں۔ وہ لوگ باوجودیکہ اولیاء متقدمین کی ولایت کے معترف ہیں، مگر اس زمانے میں اولیاء کے وجود کو قطعاً محال شمار کرتے ہیں۔ اور قبروں اور آستانوں پر پھرتے ہیں اور طرح طرح کے شرک میں مبتلا ہیں اور یہ کہ تحریف اور تشبیہ نے کس قدر اُن میں رواج پکڑا ہے۔ حتیٰ کہ موافق حدیث صحیح "لتتبعن سنن من قبلکم" ان آفات میں سے کوئی بھی نہ رہی، جس پر آج کوئی نہ کوئی جماعت کاربند اور اُس کے مانند دیگر اُمور کی معتقد نہ ہو ....

(مشرکین، بعثتِ انبیاء میں جو تدبیرِ الٰہی کارفرما ہے، اُس سے ناآشنا رہ کر رسالت کو استبعاد کی نظر سے دیکھتے تھے)

استبعادِ رسالت کا جواب انبیائے سابقین میں بھی ہو چکا ہے " وما ارسلنا من قبلك

الا رجالاً نوحی الیھم[1]" و" یقول الذین کفروا لست مرسلا۔ قل کفی باللہ شھیداً بینی و بینکم ومن عندہٗ علم الکتاب[2]۔ اور دوسرے اُن کے استبعاد کو یہ کہہ کر رد کرنا کہ یہاں پر رسالت سے مراد فقط وحی ہے۔" قل انما انا بشرٌ یوحیٰ الیّ[3]۔ اور وحی ایسی شے ہے جو محال نہیں ہے۔" وما کان لبشرٍ ان یکلمہ اللہ[4] الخ۔ اور تیسرے یہ بیان کرنا کہ اُن معجزات کا ظاہر ہونا جن کی وہ ضد کرتے ہیں، اور خدا تعالیٰ کا ایسے شخص کو نبی معین کرنے میں اُن کی موافقت نہ کرنا جس کی پیغمبری کے وہ خواہش مند ہیں، یا فرشتہ کو پیغمبر نہ بنانا یا ہر کسی پر وحی نازل نہ کرنا ایک ایسی کلی مصلحت کی بنا پر ہے، جس کے ادراک سے اُن لوگوں کا علم و فہم قاصر ہے۔

اور چوں کہ مکلفین اکثر مشرک تھے اس لئے ان مضامین کو بہت سورتوں میں مختلف طریقوں اور نہایت تاکیدات کے ساتھ ثابت فرمایا۔ اور ان باتوں کے بار بار اعادہ کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ لاریب حکیم مطلق کا خطاب ان جاہلوں کے لئے ایسا ہی ہونا چاہیئے تھا۔ اور ان بے عقلوں کے مقابلے میں انہیں شدید تاکیدات کی ضرورت تھی۔" ذالک تقدیر العزیز العلیم۔

یہودی توریت پر ایمان رکھتے تھے اور اُن کی بے راہی احکام توریت میں عام تحریف لفظی یا معنوی تھی۔ نیز بعض آیات کو چھپانا۔ یہ افترا پردازی کہ جو احکام توریت میں نہ تھے، اُس میں ملانا۔ نیز اُن احکام کی پابندی و اجرا میں تساہل اور تعصب مذہبی میں شدت۔ ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت میں تامل۔ اور بے ادبی اور طعنہ زنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ خدا تعالیٰ کی شان میں۔ اور اُن کا بخل و حرص میں مبتلا ہونا وغیرہ وغیرہ۔

---

[1] ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھیجے، وہ اشخاص ہی تھے۔ جن پر ہم نے وحی کی۔

[2] کافر کہتے ہیں کہ تم رسول نہیں ہو۔ تم اُس کے جواب میں کہہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان خدا گواہ ہے اور جس کے پاس آسمانی کتابوں کا علم ہے۔

[3] اے پیغمبر کہہ دو کہ میں مثل تمہارے انسان ہوں مگر یہ کہ مجھ پر وحی کی جاتی ہے۔

[4] کسی انسان کی یہ مقدور نہیں کہ خدا اُس کے ساتھ کلام کرے مگر بطور وحی کے۔

یہودی تحریف لفظی توریت کے ترجمہ وغیرہ میں کیا کرتے تھے نہ کہ اصل توریت میں۔ کیوں کہ فقیر کے نزدیک ایسا ہی محقق ہوا ہے۔ اور ابنِ عباس کا بھی یہی قول ہے۔ اور تحریف معنوی تاویل فاسد کا نام ہے۔ یعنی سینہ زوری اور راہِ مستقیم سے انحراف کر کے کسی آیت کو اُس کے اصل معنی کے خلاف پر محمل کرنا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہر مذہب میں درمیان فاسق دین دار اور کافر منکر مذہب کے فرق بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً کافر کے لئے مانا گیا ہے کہ وہ عذاب شدید میں ہمیشہ مبتلا رہے گا اور فاسق کے لئے جائز رکھا گیا ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کی شفاعت سے دوزخ میں سے نکالا جائے گا۔ اور اس آخری حکم کے اثبات کے وقت ہر ایک مذہب نے اپنے پیرو کے نام کی تصریح کی ہے۔ مثلاً توریت میں یہودی اور عبری کو یہ مرتبہ بخشا گیا ہے اور انجیل میں نصرانی کو۔ اور قرآن مجید میں مسلمانوں کو یہ شرف عطا ہوا ہے۔ اس حکم کا مدار فقط خدا تعالیٰ اور محشر پر ایمان لانے اور اُس رسول کی جو اُن میں مبعوث کیا گیا ہو، تابعداری اور مشروعات مذہبی پر عمل کرنے اور منہیات سے اجتناب کرنے پر ہے۔ اور ہرگز کسی فرقے کی ذاتی خصوصیت نہیں۔ لیکن بایں ہمہ یہودیوں کا گمان ہے کہ جو شخص یہودی یا عبری ہوگا وہ ضرور جنتی ہوگا۔ اور شفاعتِ انبیاء اس کو دوزخ سے نجات دے گی۔ حتیٰ کہ چند روز کے سوا وہ دوزخ میں نہ رہ سکیں گے، گو مدار حکم کا وجود نہ ہو۔ اور گو خدا تعالیٰ پر ایمان صحیح طریقہ سے نہ ہو۔ اور آخرت اور رسالت پر ایمان کا اُن کو کچھ بھی ادراک نہ ہوا ہو۔ حالاں کہ یہ محض غلط اور خالص جہالت ہے۔

چونکہ قرآن مجید تمام کتب سابقہ کا محافظ اور اُن کے اشکالات کو وا شگاف کرنے والا ہے۔ اس لئے[1] اُس نے اس گرہ کو بھی پوری طرح کھول دیا ہے۔ "بلیٰ من کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئتہ فاولٰئک ھم اصحاب النار ھم فیہا خالدون[2]۔"

مثال ثانی۔ ہر مذہب میں اُس زمانے کے مصالح پر نظر (رکھ) کے احکام بھیجے گئے ہیں اور تشریع یعنی شریعت کا قانون بنانے میں اقوام کی عادات کی موافقت کا لحاظ رکھا گیا ہے اور نہایت تاکید کے ساتھ اُن کے اتباع اور اُن پر ہمیشہ عمل کرنے و اعتقاد رکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور اُنہیں میں

---

[1] وقالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدودات۔ [2] ہاں جس نے بدی کمائی اور اُس کی غلطاؤں نے اُس کو گھیر لیا، تو ایسے ہی لوگ دوزخی ہیں۔ وہ ہمیشہ اُس میں رہیں گے۔

دائمی طور پر انحصار حق فرمایا ہے۔ لیکن اس سے صرف یہ غرض ہے کہ فقط اُس زمانہ میں اُن اعمال میں حق منحصر ہے۔ غرضیکہ دوام ظاہری مراد ہے نہ کہ دوام حقیقی۔ یعنی مراد یہ تھی کہ تا وقتیکہ دوسرا نبی مبعوث نہ ہو اور اُس کے چہرۂ نبوت سے پردۂ خفا نہ اُٹھ جائے، یہ احکام واجب العمل رہیں گے مگر اُنھوں نے اس ظاہری دوام سے یہ سمجھا کہ گویا یہودیت ناقابلِ نسخ ہے۔

اور درحقیقت یہودیت کے اتباع کی وصیت کے یہ معنی تھے کہ ایمان اور نیک اعمال کا التزام کیا جائے۔ اور اس مذہب کی کوئی ذاتی خصوصیت ہرگز معتبر نہیں ہے۔ لیکن ان لوگوں نے خصوصیت کا اعتبار کر کے غلطی سے یہ گمان کر لیا کہ حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنی اولاد کو یہودیت ہی کی وصیت فرمائی ہے۔

مثالِ ثالث۔ خدا تعالیٰ نے ہر ایک ملت میں انبیاء اور اُن کے متبعین کو مقرب اور محبوب کا خطاب عطا کیا اور منکرین کو صفاتِ مبغوضہ سے یاد فرمایا ہے۔ اور ان خطابات میں ایسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جن کا استعمال ہر ایک قوم میں شائع تھا۔ تو اگر محبوب کے بجائے لفظ ابن ذکر کیا ہو تو کچھ تعجب نہیں۔ اس سے یہودیوں نے یہ گمان کیا کہ یہ عزت صرف یہودی اور عبری اور اسرائیلی کے ناموں کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ اس سے کامل اتباع اور خضوع اور انبیاء کی بتائی ہوئی سیدھی راہ پر چلنے کے سوا اور کچھ مراد نہیں اور ایسی ہی بہت سی تاویلات فاسد اُن کے قلوب میں راسخ ہو گئی تھیں، جن کو وہ اپنے باپ دادوں سے سنتے چلے آتے تھے۔ قرآن مجید نے ان شبہات کو پوری طرح رفع کر دیا۔

استبعاد رسالت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس کا سبب وہ باہمی اختلاف ہے جو انبیاء علیہم السلام کی عادات اور احوال میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً نکاح کے زیادہ یا کم کرنے میں فرق۔ اور اسی کے مثل اور باتیں۔ اور اُن کے شرائع کا باہم اختلاف اور معاملاتِ انبیاء میں سنت اللہ کا اختلاف اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد میں مبعوث فرمانا۔ حالاں کہ اب تک جمہور انبیاء بنی اسرائیل (اولادِ یعقوب) سے ہوتے آئے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔

اس مسئلے میں حق یہ ہے کہ نبوت دراصل نفوسِ عالم کی اصلاح اور عادات اور عبادات کی درستی کا مرتبہ رکھتی ہے اور نیکی اور بدی کے اُصول کے ایجاد کا منصب نہیں رکھتی۔ قاعدہ کی بات ہے کہ ہر

قوم اپنی عبادات، تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدن میں خاص عادات کی پابند ہوتی ہے۔ اگر نبوت اس قوم میں آئے تو وہ اُن کی تمام قدیم عادات کو اکھاڑ کر اُن کی بجائے جدید اُصول قائم نہ کرے گی۔ بلکہ اُس کا یہ کام ہوگا کہ وہ اُن خصائل کو باہم متمیز کر دے جو باقاعدہ اور خدا کی مرضی کے موافق ہوں۔ اُن کو جاری رہنے دے اور جو اُس کے مخالف ہوں، اُن میں بقدرِ ضرورت تغیرات کرے۔

اور تذکیر بآلاء اللہ اور تذکیر بایام اللہ بھی اُسی اسلوب پر کی جاتی ہے جو اُن کے یہاں شائع ہو اور جس سے وہ مانوس ہوں۔ یہی نکتہ ہے جس کے باعث انبیاء کی شریعتیں باہم مختلف ہوگئی ہیں۔ اور اس اختلاف کی مثال اُس طبیب کے اختلاف علاج کے مانند ہے۔ جب کہ وہ دو مختلف الحال مریضوں کی تدبیر کرتا ہے۔ اُن میں سے ایک کے لئے تو سرد دوائیں اور غذائیں تجویز کرتا ہے اور دوسرے کے واسطے گرم غذا اور دوا کا حکم دیتا ہے۔ طبیب کی غرض دونوں جگہ متحد ہے۔ یعنی طبیعت کی اصلاح۔ اور ازالہ مرض کے سوا اُس کو اور کچھ منظور نہیں۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہر اقلیم میں وہاں کے باشندوں کے مناسب دوائیں، اور غذائیں الگ الگ تجویز کرتا اور ہر فصل وموسم میں اُس کے مقتضاء کے موافق تدابیر اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح جب حکیم حقیقی نے بیمارانِ امراض نفسانی کا معالجہ کرنا چاہا۔ اُن کی تقویت طبع اور تقویت ملکہ اور ازالہ مفاسد اُس کو منظور ہوا، تو اُن اقوام اور ان کی عادات کے اختلاف کے باعث اور ہر زمانہ کے مشہورات ومسلمات کی وجہ سے معالجہ مختلف ہوگیا۔

غرضکہ اگر تم اس اُمت میں یہود کا نمونہ دیکھنا چاہو تو اُن علماء سوء کو دیکھو جو دنیا کے طالب اور اپنے اسلاف کی تقلید کے خوگر اور کتاب وسنت سے روگردانی کرنے والے ہیں۔ اور جو عالموں کے تعمق اور تشدد یا اُن کے بے اصل استنباط کو سند ٹھہرا کر معصوم شارع کے کلام سے بے پروا ہو گئے ہیں۔ اور موضوع حدیثوں اور فاسد تاویلوں کو اپنا مقتدیٰ بنا رکھا ہے۔

نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان رکھتے تھے۔ اُن کی گمراہی یہ تھی کہ اُنہوں نے خدائے تبارک وتعالیٰ کو تین ایسے حصوں میں تقسیم کر رکھا تھا، جو بعض وجوہ سے متغائر اور بعض وجوہ سے متحد ہوں۔ اُن حصوں کو وہ اقانیم ثلاثہ کہتے تھے۔ یعنی ایک اقنوم باپ جو اُن کے نزدیک مبدأیتِ عالم کے ہم معنی تھا۔ اور ایک اقنوم بیٹا جو بمعنی صادر اوّل تھا اور ایک امر عام اور تمام موجودات میں

شامل ہے۔ ایک اقنوم روح القدس تھا، جو عقولِ مجردہ کے ہم معنی۔

اُن کا عقیدہ تھا کہ اقنوم ابن نے حضرت مسیح کی روح کا لباس اختیار کر لیا تھا۔ یعنی جیسا کہ جبرئیل علیہ السلام آدمی کی شکل میں آتے تھے، ایسے ہی ابن نے عیسیٰ علیہ السلام کی صورت میں ظہور کیا تھا۔ اس لئے عیسیٰ علیہ السلام خدا بھی ہیں، ابن اللہ بھی اور بشر بھی، اسی لئے احکاماتِ بشری و خداوندی دونوں اُن کی نسبت جاری ہوتے ہیں۔

اس عجیب عقیدہ میں اُن کا تکیہ انجیل کی بعض ایسی آیتوں پر ہے، جن میں لفظ ابن مذکور ہوا ہے، اور جن میں حضرت مسیحؑ نے بعض افعالِ الٰہیہ کو اپنی جانب منسوب کیا ہے۔

پہلے اشکال کا جواب اس امر کے مان لینے کی صورت میں کہ یہ کلام فی الحقیقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ہے۔ تحریف شدہ نہیں ہے، یہ ہے کہ قدیم زمانے میں لفظ ابن مقرب اور محبوب اور مختار کے ہم معنی تھا۔ چناں چہ اس دعویٰ پر کثرت سے قرائن انجیل میں پائے جاتے ہیں۔

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ نسبت بطریق نقل و حکایت ہے۔ مثلاً کسی بادشاہ کا ایلچی اُس کے کلام کو یوں نقل کرے کہ ہم نے فلاں ملک فتح کیا۔ فلاں قلعہ توڑا۔ اس صورت میں ظاہر ہے کہ ایلچی ترجمان سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ اور ممکن ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی کا یہ طریقہ ہو کہ عالمَ بالا سے اُن کے لوحِ دل پر مضامین خود منقش ہو جاتے ہوں اور حضرت جبرئیل علیہ السلام صورتِ انسانی میں آکر کلام القا نہ فرماتے ہوں۔ اس لئے اس نقش کی وجہ سے عیسیٰ علیہ السلام سے وہ کلام صادر ہوا ہوگا، جس میں افعالِ الٰہیہ کو اپنی جانب نسبت کرنے کا اشارہ ہو۔

بالجملہ خدا تعالےٰ نے اس باطل مذہب کا رد فرمایا اور کہا کہ عیسیٰ خدا کا بندہ اور اُس کی وہ پاک رُوح ہے، جس کو اُس نے مریم صدیقہ کے رحِم میں ڈالا۔ اور اُس کی روح القدس سے تائید فرمائی۔ نیز خاص عنایتیں اُس پر کیں۔

اگر اس گروہ کا نمونہ اپنی قوم میں دیکھنا چاہو تو آج اولیاء اللہ اور مشائخ کی اولاد کو دیکھ لو کہ وہ اپنے آباء کے حق میں کس قسم کے خیالات رکھتے ہیں۔ اور اُن کو کہاں تک طول دیا ہے:

" وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون "

———o———

منافقین دو قسم کے تھے۔ ایک وہ جو زبان سے کلمۂ ایمان کہتے تھے، مگر اُن کا قلب کفر اور سرکشی پر پختہ تھا۔ اور کفر و تمرد اُن کے دل میں چھپے ہوئے تھے۔ ایسے لوگوں کے حق میں "فی الدرك الاسفل من النار"[۱] آیا ہے۔

دوسرا گروہ جس نے اسلام قبول کیا مگر اُن کا ایمان ضعیف تھا۔ مثلاً وہ اپنی قومی خصائل و عادات کے پابند تھے۔ اگر اُن کی قوم کے لوگ مسلمان ہوں تو یہ بھی مسلمان ہو جاتے ہیں۔ اور وہ کافر ہے تو یہ بھی کافر رہتے ہیں۔ یا مثلاً دنیاوی لذات کا اتباع اُن کے قلوب میں بھر گیا ہے کہ اُس نے خدا اور اُس کے رسول کی محبت کے لئے جگہ ہی نہیں باقی رہنے دی۔ یا حرص مال اور حسد و کینہ وغیرہ اُن کے دلوں پر اس قدر مسلط ہو گیا تھا کہ اُس نے اُن کے دلوں میں مناجات کی حلاوت اور عبادت کی برکات کے لئے جگہ نہیں چھوڑی تھی۔ یا مثلاً اُمور دنیا میں وہ ایسے منہمک ہو گئے تھے کہ اُن کو معاد کی اُمید اور اُس کے لئے فکر کرنے کی فرصت تک باقی نہ رہی تھی۔ یا مثلاً ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی نسبت بیہودہ خیالات اور رکیک شبہات اُن کے قلوب میں گزرتے تھے۔ باوجود اس کے، وہ اس حد تک نہ پہنچتے تھے کہ اسلامی طوق کو گردن سے نکال کر اس کش مکش سے صاف نکل جائیں۔

منافقین کے ان شبہات کا سبب یہ ہوا کہ ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم میں بشری احکام پائے جاتے اور اسلام کا ظہور شاہی غلبہ وغیرہ کی صورت میں ہوا۔ یا اُن کو اپنے قبائل اور گھرانوں کی محبت نے اُن کی امداد، تقویت اور تائید پر ایسا ثابت قدم رکھا کہ گو اہلِ اسلام کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، مگر وہ سعی بلیغ کر کے اسلام کو ضعف پہنچاتے تھے۔

نفاق کی یہ دوسری قسم نفاق عمل اور نفاق اخلاق ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب نفاق کی پہلی صورت کا علم نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ وہ منجملہ علم غیب ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دلوں کے مخفی خیالات کی اطلاع نہیں ہو سکتی۔ اور نفاق ثانی کثرت سے پایا جاتا ہے خصوصاً ہمارے زمانے میں۔ حدیث میں جو علامات مذکور ہیں، وہ اسی نفاق کی جانب اشارہ ہے "ثلث من کن فیہ کان منافقاً اذا حدث

---

[۱] دوزخ کے نچلے حصے میں ہوں گے۔

کذب واذا وعد اخلف واذا خاصم فجر[1] اور ھم المنافق بطنہ وھم المومن فرسہ[2] الی غیر ذالک من الاحادیث۔

خداتعالٰی نے ایسے منافقوں کے اخلاق واعمال کو قرآن مجید میں خوب آشکارا کیا ہے۔ اور ان ہردو گروہوں کے احوال بکثرت بیان فرمائے ہیں تاکہ تمام اُمت اُن سے احتراز کرے۔

اگر تم کو ان منافقین کے نمونہ کے دیکھنے کا شوق ہے تو امرا کی مجالس میں جاکر اُن کے مصاحبین کو دیکھ لو جو امرا کی مرضی کو شارع کی مرضی پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور انصاف کی رُو سے ایسے منافقین میں جنہوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بلا واسطہ کلام سُن کر نفاق اختیار کیا، اور اُن میں جو اب پیدا ہوئے، مگر انہوں نے یقینی ذرائع سے احکام شارع کی اطلاع پاکر مخالفت اختیار کی، کوئی فرق نہیں ہے۔ علی ھذا القیاس۔

معقولیوں کی وہ جماعت بھی جن کے دلوں میں بہت سے شکوک اور شبہات پیدا ہو گئے ہیں، اور جنہوں نے معاد کو نسیاً منسیا کر دیا ہے گروہِ منافقین میں داخل ہے۔

(یہود، نصاریٰ، مشرکین اور منافقین کے اوصاف و خصائل بیان کرنے کے بعد شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں)۔

بالجملہ قرآن مجید کی تلاوت کے وقت یہ گمان نہ کرنا چاہیئے کہ اُس میں مباحثہ ایک خاص قوم سے تھا جو گزر چکی۔ بلکہ بمصداق حدیث "لتتبعن سنن من قبلکم" زمانہ نبویؐ میں کوئی بلا نہ تھی مگر یہ کہ اُس کا نمونہ آج بھی موجود ہے۔ اس لئے مقصود اصلی اُن مقاصد کے لئے کلیات کا بیان ہے نہ کہ اُن حکایات کی خصوصیات۔

جاننا چاہیئے کہ قرآن مجید کا نزول انسان کی مختلف جماعتوں کی تہذیب کے لئے خواہ عربی ہوں یا عجمی شہری ہوں یا بدوی ہوا ہے۔ بدیں وجہ حکمتِ الٰہی اس امر کو مقتضی ہوئی کہ تذکیر بآلاء اللہ میں اکثر افراد بنی آدم کی معلومات سے زیادہ بیان نہ کرے اور زیادہ بحث و تحقیق سے کام نہ لے۔ اور اسماء اور صفاتِ الٰہی کو ایسے سہل طریقہ

---

[1] تین خصلتیں ہیں، جس میں یہ پائی جائیں، وہ خالص منافق ہوگا۔ جب بات کرے تو جھوٹ بولے۔ جب وعدہ کرے تو اُس کے خلاف کرے اور جب جھگڑا کرے تو گالی بکے۔

[2] منافق صرف اپنے پیٹ کی فکر کرتا ہے اور مومن اپنے گھوڑے کی فکر رکھتا ہے۔

سے بیان فرمایا کہ افرادِ انسانی بغیر مہارت حکمت الٰہی اور بدون مزاولت علم کلام کے صرف اُس فہم و ادراک کے ذریعہ سے جو اصل فطرت میں اُن کو عطا ہوا ہے، بخوبی سمجھ سکیں۔ اس ذات مبدا (خالق) کا اثبات اجمالاً فرمایا کیوں کہ اس کا علم تمام افراد بنی آدم کی فطرت میں ساری ہے ......

اور آلاء اللہ اور آیات قدرت میں سے صرف وہی باتیں بیان کی گئی ہیں جن کو شہری، بدوی اور عرب و عجم یکساں طور پر سمجھ سکیں۔ لہٰذا نفسانی نعمتیں جو اولیاء اور علماء کے ساتھ مخصوص ہیں اور ارتفاقی[1] لذتیں جو صرف بادشاہوں کا حصہ ہیں، ذکر نہیں فرمائی گئیں .... اور اکثر مقامات میں ہجوم مصائب اور اُن کے دُور ہونے کے وقت لوگوں کے رویہ کے بدل جانے پر اکثر مقامات میں تنبیہہ فرمائی ہے۔ اس لئے کہ یہ امراضِ نفسانی میں سے کثیر الوقوع ہے۔

اور ایام اللہ یعنی وہ واقعات جن کو خداوند تعالیٰ نے ایجاد فرمایا ہے۔ مثلاً فرماں برداروں کے لئے انعام اور نافرمانوں کے لئے عذاب، اُن میں سے ایسی جزئیات کو اختیار فرمایا کہ جو پیشتر سے اُن کے گوش زد ہو چکی تھیں۔ اور وہ اجمالی طریقہ سے اُن کا تذکرہ سُن چکے تھے۔ مثلاً قوم نوح و عاد و ثمود کے قصے جن کو عرب اپنے باپ دادا سے مسلسل سنتے آئے اور حضرت ابراہیم اور انبیاء بنی اسرائیل کی مختلف داستانیں جن سے بوجہ یہود اور عرب کے قرن ہا قرن کے اختلاط کے ان کے کان آشنا تھے۔ نہ تو غیر مشہور اور غیر مانوس قصوں کو بیان کیا اور نہ فارس و یہود کی جزا و سزا کے واقعات کی خبریں دیں۔ اور مشہور قصوں میں سے بھی صرف اُن ضروری حصوں کو جو تذکیر میں کار آمد ہوں، ذکر فرمایا ہے۔ اور تمام قصوں کو اُن کی تمام خصوصیات کے ساتھ بیان نہیں کیا۔ اس میں حکمت اور مصلحت یہ ہے کہ عوام الناس جب کوئی عجیب و غریب داستان سنتے ہیں یا کوئی داستان اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ اُن کے سامنے بیان کی جاتی ہے تو اُن کی طبیعت محض اس داستان کی طرف مائل ہو جاتی ہے اور تذکیر کا مقصد جو داستان کے بیان کرنے کی اصل غرض ہے۔ فوت ہو جاتا ہے۔

مباحث احکام کے لئے قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ چوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملتِ حنیفی (ابراہیمی)

---

[1] الارتفاق التدبیر النافع

پر مبعوث ہوئے ہیں، اس لئے اُس ملت کے طریقوں کا باقی رکھنا ضروری ہے تاکہ اُس کے اُمہات مسائل میں سوا تخصیص تعمیمات اور اوقات و حدود کی زیادتی وغیرہ کے اور کسی قسم کے تغیرات کا گذر نہ ہو سکے۔ اور چونکہ عرب کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے اور باقی تمام اقالیم کو عربوں کے ہاتھ سے پاک کرنے کا ارادہ فرمایا ہے، اس لئے ضروری ہوا کہ شریعتِ محمدیؐ کا مواد انہیں کی رسوم و عادات سے لیا جائے۔ اگر کوئی شخص ملتِ حنیفی کے جملہ احکام اور عربوں کے رسوم و عادات دیکھے اور پھر شریعتِ محمدی صلے اللہ علیہ وسلم پر جو کہ اصلاح و تکمیل کا رتبہ رکھتی ہے، ایک غائر نظر ڈالے تو وہ ہر ایک حکم کے لئے کوئی سبب اور ہر امر و نہی کے لئے کسی خاص مصلحت کا ادراک کرے گا۔

———— O ————

غرضکہ ملتِ ابراہیمی کی تمام عبادات میں خواہ وہ طہارت ہو یا نماز، روزہ ہو یا زکوٰۃ، حج ہو یا ذکر۔ ایک فتور عظیم برپا ہو گیا تھا۔ کیونکہ اُس کے احکام کے اجرا میں تساہل برتا جاتا تھا۔ اور بوجہ اکثر آدمیوں کے ناواقف ہونے کے باہم اختلاف کرتے تھے۔ اور اہلِ جاہلیت نے ان میں تحریف کر دی تھی۔

قرآن مجید نے اس تمام بدنظمی کو دُور کر کے کامل اصلاح اور درستی کی۔ تدبیرِ منزل کے قواعد میں بھی نقصان وہ رسوم اور ظلم و سرکشی نے بُری طرح دخل پالیا تھا۔ اور احکام سیاست مدن بھی بالکل مختل ہو چکے تھے، قرآن مجید نے آکر اُن کے اُصول کو بھی منضبط کیا۔ اور اُن کی پوری حد بندی فرمائی۔ اس قسم کے انواع کبائر اور بہت سے مغائر مذکور ہوئے ہیں۔

مسائل نماز کا اجمالی ذکر کیا گیا۔ اور لفظ اقامت الصلوٰۃ بولا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان و جماعت اور اوقات نماز اور بناء مساجد سے اس کی تفصیل فرمائی ہے۔

مسائل زکوٰۃ بھی مختصر طریقہ سے ذکر کئے گئے جن کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیل فرمائی ہے۔ روزہ سورہ بقرہ میں اور حج کعبہ سورہ بقرہ اور سورہ حج میں مذکور ہوا۔ جہاد کا سورہ بقرہ اور انفال اور دوسرے متفرق مقامات پر۔ حدود کا سورہ المائدہ اور سورہ النور میں۔ میراث کا سورہ النساء میں۔ نکاح اور طلاق کا سورہ بقرہ اور سورۃ الطلاق وغیرہ میں کیا گیا ہے۔

———— O ————

جاننا چاہیئے کہ قرآن مجید ٹھیک ٹھیک بلا کسی تفاوت کے محاورہ عرب کے موافق نازل ہوا۔ اور اہلِ عرب

اپنی زبان کے سمجھنے میں جو سلیقہ رکھتے تھے اُس سے قرآن مجید کے معنی منطوق کو سمجھ لیتے تھے۔ چنانچہ خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ والکتاب المبین۔ قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون اور احکمت آیاتہ ثم فصلت۔ شارع کی یہ مرضی ہے کہ متشابہاتِ قرآنی کی تاویل اور صفاتِ خداوندی کے حقائق کی صورت آفرینی اور مبہمات کی تعیین اور قصوں کی تفصیل میں غور و خوض نہ کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جناب میں سوالات کم پیش کرتے تھے۔ اور یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سلسلہ سوالات کچھ کم ہی منقول ہوا ہے۔ لیکن جب کہ اس طبقہ کا دَور گذر چکا اور علومِ تفسیر میں عجمیوں نے دخل دینا شروع کیا۔ نیز وہ پہلی زبان بھی متروک ہوگئی تو اس وقت بعض مقامات پر شارع کی مراد سمجھنے میں دشواری پیدا ہوئی۔ اور ضرورت پڑی کہ لغت اور علم نحو کی چھان بین کی جائے اور سوال و جواب کا سلسلہ شروع ہوا۔ اور تفسیر کی کتابیں شروع ہوئیں۔

———— ○ ————

قرآن مجید کو مثل معمولی کتابوں کے ابواب اور فصول میں اس طرح مرتب نہیں کیا گیا کہ ہر مبحث ایک جداگانہ باب یا فصل میں بیان کیا جاتا، بلکہ قرآن مجید کو مثل مجموعہ مکتوبات کے فرض کرنا چاہیئے۔ جس طرح کہ بادشاہ اپنی رعایا کو حسبِ ضرورتِ وقت ایک فرمان لکھتے ہیں۔ اُس کے بعد دوسرا اور تیسرا فرمان لکھتے ہیں۔ یہاں تک کہ بہت سے فرمان جمع ہو جاتے ہیں اور کوئی شخص ان کو جمع کر کے ایک مجموعہ مرتب کر دیتا ہے۔ اسی طرح اُس بادشاہِ علی الاطلاق نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بندوں کی ہدایت کے لئے حسبِ ضرورتِ وقت قرآن مجید کی سورتیں یکے بعد دیگرے نازل فرمائیں۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ہر ایک سورۃ جداگانہ مرتب اور محفوظ تھی۔ آپؐ نے ان کو مدون نہیں فرمایا تھا۔ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے زمانہ میں تمام سورتیں ایک جلد میں ایک خاص ترتیب کے ساتھ جمع کی گئیں۔ اور یہ مجموعہ مصحف کے نام سے موصوف ہوا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان قرآن مجید کی سورتیں چار قسموں پر منقسم تھیں۔ اوّل طِوال جو سب سے بڑی سورتیں ہیں۔ دوم مئین جن میں سے ہر ایک کی سَو آیتیں یا سَو سے کچھ زیادہ ہیں۔ سوم مثانی جن کی آیتیں سَو سے کم ہیں۔ چہارم مفصل۔ قرآن مجید کی ترتیب میں دو تین سورتیں جو مثانی کی قسم سے تھیں، وہ مئین میں داخل کی گئیں اس لئے کہ اُن کا سیاق مئین کے سیاق سے مناسبت رکھتا تھا۔ علیٰ ہذا القیاس بعض اقسام میں کسی قدر اور بھی تصرف کیا گیا۔ حضرت

عثمان رضی اللہ عنہ نے اس مصحف کے مطابق چند نسخے لکھوا کر اطراف میں بھیج دیئے تاکہ مسلمان ان سے فائدہ اٹھادیں اور کسی دوسری ترتیب کی طرف مائل نہ ہوں۔

اگر پوچھا جائے کہ قرآن مجید کا اعجاز کس وجہ کے اعتبار سے ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ثابت ہے کہ اعجاز قرآن کے بہت سے وجوہ ہیں، جن میں سے بعض بیان کئے جاتے ہیں؛

اوّل۔ اسلوب بدیع .... دوئم۔ گزشتہ تواریخ اور اُمم سابقہ کے احکام کی بغیر پڑھے لکھے ایسی تفصیل بیان کرنا جو کتب سابقہ کے مصدق ہو۔ سوئم۔ پیش گوئیاں۔ ان پیش گوئیوں میں سے جو واقعہ ظہور پذیر ہوگا اعجاز تازہ ہوگا۔ چہارم۔ بلاغت کا وہ مرتبہ جو کہ انسانی طاقت سے بالاتر ہے ....

اگر کوئی ہمارے بیان بالا کو نہ سمجھا ہو تو اُس کو چاہیئے کہ انبیاء کے اُن قصوں میں جو کہ سورۃ الاعراف و ہود و الشعراء میں واقع ہیں، اوّل تامل کرے اور پھر اُنہیں قصوں کو سورۃ الصافات میں اور بعد ازاں الذاریات میں دیکھے تاکہ باہمی فرق اسلوب منکشف ہو جائے .... ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ مقتضائے حال اور استعارات و کنایات کی رعایت جن کی تفصیل علم معانی و بیان میں ہے۔ اور اس کے ساتھ مخاطبین کی حالت کی رعایت، جو کہ محض اَن پڑھ اور ان فنون سے ناآشنا تھے، جس قدر قرآن مجید میں موجود ہے۔ اُس سے بہتر مافوق متصور نہیں ہو سکتی۔

منجملہ وجوہ اعجاز کے ایک وجہ ایسی ہے جس کو سوائے ان لوگوں کے، جو اسرار شریعت میں تدبر اور تفکر کرتے ہیں، کوئی نہیں سمجھ سکتا۔ اور وہ یہ ہے کہ یہ علوم پنجگانہ ہدایت انسانی کی رُو سے خود قرآن شریف کے من جانب اللہ ہونے کی دلیل ہیں۔ اس کی ایسی مثال ہے کہ کوئی طبیب حاذق کسی ایسی طب کی کتاب کو دیکھے، جس میں امراض کے اسباب و علامات اور ادویہ کے خواص کی تحقیقات نہایت اعلیٰ پیمانے پر کی گئی ہو تو اس بات میں کسی قسم کا شک نہیں ہو سکتا کہ اُس کا مؤلف فنِ طب میں نہایت کامل ہے۔ ایسے ہی اسرارِ شرائع کا عالم خوب واقف ہے کہ تہذیب نفس کے لئے کیا کیا چیزیں انسان کو تعلیم کی جا سکتی ہیں۔ اس کے بعد اگر علوم پنجگانہ میں وہ غور کرے گا تو اُس کو بغیر کسی قسم کے شک کے معلوم ہو جائے گا کہ یہ علوم اپنے معانی کے اعتبار سے اُس اعلیٰ مرتبہ پر واقع ہوئے ہیں، جن پر اضافہ قطعاً محال ہے۔

آفتاب آمد دلیلِ آفتاب گر دلیلت باید از وے رو متاب

قرآن مجید ◎ انسانیّت عامہ کا داعی

از مولانا عبید اللہ سندھیؒ ○ ترتیب: محمّد سرور

قرآن عظیم کا معجزہ ہونا تو سب مسلمانوں کے لئے مسلّم ہے، لیکن ہر گروہ کا اعجاز قرآن کے متعلق اپنا نظریہ ہے۔ فلسفی مزاج علماء اسلام نے بہت پہلے اس اعجازِ قرآن کو جو صرف عربی بلاغت سے وابستہ ہے، چنداں اہمیت نہیں دی۔ اس پر ان کے مخالفین کی طرف سے بہت کچھ لے دے بھی ہوئی، لیکن اگر ان فلسفی مزاج علماء اسلام کے اقوال کی یہ توجیہہ کی جائے کہ عجمی اقوام چونکہ عربی بلاغت کے اعجاز کو کماحقہ، سمجھنے سے قاصر تھیں، اس لئے ان کے لئے قرآن کے اعجاز کا معیار عربی بلاغت نہیں ہو سکتا۔ اور یہ لوگ مجبور تھے کہ اعجاز کا معیار کسی دوسری چیز میں ڈھونڈیں، تو سارا مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔

عبدالرحیم خیاط معتزلی عالم اپنی کتاب "الانتصار" میں لکھتا ہے کہ نظام کی رائے تھی کہ قرآن اپنے اسلوبِ بیان کی بنا پر اعجاز کی حیثیت نہیں رکھتا۔ اگر لوگ چاہیں تو اس جیسا اسلوبِ بیان پیش کر سکتے ہیں۔ ابوالعلاء معری نے تو اس باب میں ایک نظریہ "الصرفہ" کے نام سے پیش کیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے خود ہی قوائے بشریہ کو معارضۂ قرآن سے روکا ہوا ہے ورنہ انسان ایسا قرآن بنا سکتے تھے۔ معجم الادباء میں یاقوت حموی نے اس سلسلے میں نقل کیا ہے کہ ابوالعلاء معری کے نزدیک قرآن اپنی فصاحت میں اعجاز کا حکم نہ رکھتا تھا۔ نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے قرآن اس شکل میں معجزہ تھا۔ کیونکہ یہ تو ہر فصیح و بلیغ کی قدرت میں ہے کہ وہ اس جیسا قرآن لا سکے۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اس سے روک دیا ہے۔ چنانچہ اس طرح قرآن اپنی فصاحت کے اعتبار سے معجزہ بن گیا ہے۔ یاقوت لکھتا ہے کہ اہل کلام اور اہل شیعہ کی ایک جماعت بھی اس طرح کا عقیدہ رکھتی ہے جن میں بشر المریسی اور مرتضیٰ ابوالقاسم خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

بے شک قرآن مجید کے اعجاز کے بہت سے وجوہ ہیں۔ اس کا اسلوب بدیع گزشتہ تاریخ اور امم سابقہ کے حالات کا بیان، اس کی پیش گوئیاں اور اس کی بلاغت، یہ سب اس کے من جملہ اعجاز کے ہیں، لیکن قرآن مجید کا اصل اعجاز اس کی تعلیم اور انسانوں کی ہدایت کا وہ نظام ہے، جو اس نے پیش فرمایا ہے۔ گویا قرآن مجید کی علمی و عملی افادیت ہی اس کا سب سے بڑا معجزہ ہے۔ اس سے ہر شخص خواہ وہ عربی ہو یا عجمی، عامی ہو یا عالم، فلسفی ہو یا سادا مزاج مستفید ہو سکتا ہے۔ اور اس کے اس اعجاز کو سمجھ سکتا ہے۔ لیکن اگر قرآن کا اعجاز محض عربی زبان کی فصاحت و بلاغت کا پابند ہو جاتا ہے تو اس صورت میں معدودے چند افراد کے سوا دوسرے لوگ اس کی اعجازی خوبیوں سے محروم رہتے ہیں۔

قرآن عظیم ایک انقلاب آفریں نظام کی دعوت دیتا ہے۔ یہ انقلاب آفریں نظام بین الاقوامی اور ساری انسانیت پر شامل ہے۔ رہتی دنیا تک جب بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت اس پر عمل کرے گی، اس سے وہی نتائج پیدا ہوں گے، جو تاریخ اسلام کے دَورِ اوّل یعنی خلافتِ راشدہ میں دنیا نے دیکھے۔ یہ قرآن کی تاثیر ہے۔

مسیحی دنیا قرآن کی اس اثر آفرینی کو عام نظروں سے اوجھل کرنے کے لئے برابر کوشاں رہتی ہے۔ مصر کے مشہور عیسائی مورخ اور مصنف جرجی زیدان نے لکھا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کا نظام محض بحث و اتفاق کا نتیجہ تھا۔ یعنی عہد گزشتہ میں اسلام کے عظیم الشان انقلاب کا باعث قرآن کی تعلیمات نہ تھیں۔ اتفاق سے چند افراد ایسے پیدا ہو گئے جنہوں نے ایک بار ایسا کر دکھایا۔ لیکن یہ کہ ہمیشہ یوں ہو، غلط ہے۔ اس کے علاوہ قرآن کے دُوررس انقلابی اثرات کو زائل کرنے کے لئے اور بھی حربے استعمال کئے جاتے ہیں، جن میں سے ایک زمانہ حال میں مجالس ہائے سیرت کا نظام ہے۔ اس سے لوگوں کی توجہ قرآن مجید کی تعلیمات سے ہٹ کر شخصیت پرستی کی طرف مبذول ہو جاتی ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے کہ اسلام کی تمام اثر آفرینی قرآن کے بجائے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بے نظیر شخصیت میں مضمر ہے۔ اگر آئندہ بھی کوئی شخصیت بروئے کار آ جائے، تو ممکن ہے کہ یہ اثر دوبارہ پیدا ہو سکے۔ امام مہدی کے ظہور اور مسیح کے نزول کا عقیدہ اسی ذہنیت کا نتیجہ ہے۔

اس اعتبار سے قرآن مجید کل انسانیت کے بنیادی فکر کا ترجمان ہے۔ یہ بنیادی فکر نہ کبھی بدلا ہے

نہ آئندہ کبھی بدلے گا۔ اور سارے ادیان، مذاہب اور فلسفیوں کا اصل الاصول یہی فکر ہے۔ اس بنیادی فکر کو فطرت اللہ کہیئے، اسے دین کا نام دیجئے۔ یا اسے ضمیر انسانی سے تعبیر کیجئے۔ اسی ضمیر انسانی کی ترجمانی انبیاء، صلحاء اور حکماء کرتے آئے ہیں۔ اور زمانہ کے ساتھ ساتھ اصل فکر میں باہر سے کدورتیں شامل ہوتی گئیں اور بار بار نئے "نذیر" اور "بشیر" کی ضرورت پڑی۔ قرآن مجید اسی بنیادی فکر کا ترجمان ہے۔ اور یہ بنیادی فکر عالمگیر ازلی، ابدی اور لازوال ہے۔ قرآن میں بے شک اس فکر کا جامہ عربی ہے، لیکن الفاظ و تراکیب کے اندر جو معانی ہیں، وہ اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔

خالص اور بے میل انسانیت کا قیام قرآن کا نصب العین ہے۔ اس نے اس کا راستہ دکھایا، اور ایک دفعہ اسے وجود میں لاکر دکھا دیا۔

قرآن مجید میں آیا ہے:۔ شرع لکم من الدین ماوصی بہ نوحاً والّذی اوحینا الیك وما وصینا بہ ابراھیم وموسیٰ وعیسیٰ ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیہ (اس نے تمہارے دین کا وہی راستہ متعین کیا ہے، جس کی نوحؑ کو وصیّت کی تھی اور اے پیغمبر، جو تمہیں وحی کی ہے، وہی وحی ابراہیم، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو ہم نے کی تھی۔ اور وہ یہ کہ اسی دین کو قائم کرو اور اس میں تفرقہ نہ ڈالو۔) حضرت مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اے محمد! ہم نے تم کو اور ان کو ایک ہی دین کی وصیت کی ہے۔

قرآن کا ایک اور ارشاد ہے:۔ وان ھذہ امتکم امۃ واحدۃ وانا ربکم فاتقون فتقطعوا امرھم بینھم زبرا کل حزب بما لدیھم فرحون (اور یہ تمہاری امت ایک ہی امت ہے۔ اور میں تمہارا رب ہوں۔ پس تم مجھ سے ڈرو، پھر لوگوں نے آپس میں پھوٹ ڈال کر اپنا اپنا دین جدا کر لیا اور جو جس کے پاس ہے وہ اسی سے خوش ہے)

ایک اور جگہ قرآن فرماتا ہے:۔ لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجا (ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے ایک شریعت اور طریقہ خاص بنایا) ابن عباس سے روایت ہے کہ شرع اور منہاج کے معنی راہ اور طریقہ کے ہیں۔ نیز ارشاد ہوا ہے:۔ لکل امۃ جعلنا منسکاً ھم ناسکوہ۔ (ہم نے ہر ایک امت کے لئے عبادت کے طریقے مقرر کئے کہ وہ ان پر چلیں)

شاہ ولی اللہ صاحب ان آیاتِ قرآنی کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔ معلوم ہونا چاہیئے کہ اصل

دین ایک ہے۔ اور تمام انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اس پر متفق ہیں۔ تمام کا اتفاق ہے کہ خدا کو ایک مانا جائے۔ اس کی عبادت کی جائے۔ اسی سے ہر قسم کی استعانت طلب کی جائے۔ اور جو امور اس بارگاہ کے مناسب نہ ہوں، ان سے اس کو منزہ مانا جائے۔ یہ مانا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہے اپنی کتاب نازل فرمائے۔ اس پر بھی سب متفق ہیں کہ قیامت حق ہے۔ مرنے کے بعد زندہ ہونا حق ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء کرام "بر" یعنی نیکی کی اصولی اقسام پر متفق ہیں۔ وہ مخصوص صورتیں اور ہیئتیں جن پر مختلف قسم کی نیکیوں، تدابیر نافعہ، معاش اور امور معاشرت کی آسانیوں کا انحصار ہے، ان کا نام شریعت اور منہاج ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب لکھتے ہیں: "معلوم ہونا چاہیئے کہ وہ طاعتیں اور عبادتیں جن کا حکم اللہ تعالیٰ نے تمام ادیان و مذاہب میں یکساں طور پر دیا ہے نفوس انسانی میں خاص اثرات چھوڑتی ہیں اور ان سے نفوس انسانی کے اندر انشراح و انقباض پیدا ہوتا ہے۔ انبیاء کرام کے شرائع اور مناہج کی طرح ان کی تلقین کردہ طاعات و عبادات اور ان کے ارکان و آداب میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ لیکن ان سب کی اصل روح ایک ہوتی ہے۔

میرے نزدیک اسلام کی تعلیمات کا لب لباب قرآن کی اس آیت "ھو الذی أرسل رسولہ بالھدیٰ و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ ولو کرہ المشرکون" میں دیا گیا ہے۔ یعنی قرآن کا مقصود اصلی سب دینوں سے اعلیٰ دین، سب فکروں سے بلند تر فکر یا سب سے بلند بین الاقوامی نظریہ، جو زیادہ سے زیادہ انسانیت پر مشتمل ہو، پیش کرنا اور اس پر عمل کرانا ہے۔ یہ دین دوسرے ادیان کی تغلیط نہیں کرتا، بلکہ ان سب کی بنیادی صداقتوں کو تسلیم کرتا ہے۔ اس کا کہنا یہ ہے کہ تاریخ میں یہ ہوتا آیا ہے کہ ایک قوم ایک مذہب کو اختیار کرتی ہے۔ اور جوں جوں زمانہ گزرتا ہے، وہ اسے اپنے رنگ میں رنگتی جاتی ہے۔ اور اس طرح انسانی دین قومی دین بن جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود اس قوم کا اصرار ہوتا ہے کہ اس کا دین ہی ساری انسانیت کا دین ہے اور صرف یہی قوم انسانیت کی حامل اور نمائندہ ہے۔ بے شک ابتدا میں ان کا دین انسانی دین ہوتا ہے۔ اور اس میں ہر رنگ اور ہر نسل والے کو بار مل جاتا ہے، لیکن آہستہ آہستہ ان کا یہ دین قومی بن جاتا ہے۔ اور آخر میں تو نوبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ ہر فرد یہ سمجھنے لگتا ہے کہ میں اور صرف میں ہی حق پر ہوں۔ باقی لوگ سب گمراہ اور کافر ہیں

چنانچہ ہوتا یہ ہے کہ وہ دین جو ساری انسانیت کا شیرازہ بند بن کر آتا ہے، ایک وقت آتا ہے کہ وہ انتہائی انتشار اور نزاع کا باعث بن جاتا ہے۔ قرآن مجید کے نزدیک یہی کفر ہے۔

قرآن نے یہ کیا کہ ان تمام قومی مذاہب کو جو انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا سبب بن گئے تھے، مردود قرار دیا۔ اور یہ تلقین کی کہ خدا کا سچا مذہب وہ ہے جو خدا سے زیادہ قریب ہو۔ اور خدا سے قربت کے معنی یہ ہیں کہ وہ فرقوں اور قوموں سے بالاتر ہو کر ساری انسانیت کو اپنے دامن میں سمیٹ لے قرآن نے تمام اقوام ادیان اور مذاہب کے مرکزی نکات کو جو کل انسانیت پر منطبق ہو سکتے ہیں، یکجا کیا اور ساری دنیا کو یہ دعوت دی کہ صرف یہی ایک اساس ہے، جس پر صحیح انسانیت کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ اگر یہودیوں کی قوم میں اس انسانیت کا فقدان ہے، تو خواہ وہ اپنے منہ سے "ابناء اللہ و احبائہ" بنیں، گمراہ ہیں۔ اگر عیسائی اس سے خالی ہیں، تو ان کا "ابن اللہ" کو ماننا کسی کام نہ آئے گا۔ اسی طرح مسلمان پر بھی اس حکم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ قرآن ایک میزان ہے جس میں سب تولے جا سکتے ہیں۔ یہود، عیسائی اور مسلمان کی اس میں کوئی تمیز نہیں، جو رائی برابر بھی کم نکلا، اس کی پرسش ہوگی۔

اصل دین یہی ہے، باقی سب اس کے ذرائع و وسائل ہیں، جنہیں اصطلاحاً شعائر و رسوم کہا گیا ہے۔ یہ شعائر و رسوم اصل دین تک پہنچنے کے ذرائع ہیں۔ ان کے وجود اور ان کی افادیت سے انکار نہیں، لیکن اگر یہ شعائر و رسوم بے روح ہو کر رہ جائیں، اور ان سے وہ اصل مقصود حاصل نہ ہو، تو پھر ان کے کوئی معنی نہیں رہتے۔ قرآن مجید ان بے روح رسوم کے خلاف جہاد کی تلقین کرتا ہے اور یہودیوں کی اسی ظاہری دینداری پر اس نے سب سے زیادہ نکیر کی ہے۔

قرآن مجید دین فطرت کا حامل ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایسی تعلیم دیتا ہے جو انسانیت کی صحیح فطرت کی آئینہ دار اور ساری نوع انسانی کے فائدے کے لئے ہے۔ لیکن اگر قرآن کو ایک فرقہ یا گروہ کی کتاب بنا دیا جائے، تو پھر یہ ثابت کرنا کہ وہ ازلی اور ابدی ہے۔ اور اس کی تعلیمات سب کے لئے ہیں اور ہر زمانہ کے لئے ہیں، بڑا مشکل ہے۔ قرآن کی عالمگیریت اس بنا پر ہے کہ وہ کل انسانیت کی کتاب ہے۔

بے شک قرآن مجید کی تعلیم کا نتیجہ ایک زمانے میں ایک خاص منظہر میں جلوہ گر ہوا۔ اب

ضروری نہیں کہ دوسرے زمانے میں بھی وہ بعینہٖ اسی صورت میں ظاہر ہو۔ جو زمانہ گزر گیا، وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا۔ جو پانی بہہ جاتا ہے، وہ لوٹتا نہیں۔ قرآن مجید پر عمل کر کے خلافت راشدہ کے دَورِ اوّل میں صحابہ نے جو حکومت بنائی، اب بعینہٖ ایسی حکومت نہیں بن سکتی۔ جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں، وہ حکمت قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے، یقیناً خلافت راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے، لیکن یہ نمونہ بعینہٖ ہر دَور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ ہاں اس کے مبادی اور اصولوں پر قرآنی حکومت کے نئے نظام بن سکتے ہیں۔

قرآن مجید اب بھی اپنی حکومت قائم کر سکتا ہے، لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ قرآن کو عقل اور تفقہ سے سمجھا جائے اور اس کی تعلیمات کی عالمگیریت کی کنہہ معلوم کی جائے۔ ورنہ اگر قرآن فہمی کی حد محض الفاظ تک رہی اور انسانی فکر کی گہرائیوں اور زمانے کے تغلبات سے قرآن کے پڑھنے والے نابلد رہے، تو اس کا حاصل معلوم۔

غرض قرآن کا مقصود اصلی انسانیت عامہ کا تزکیہ اور اس کا ارتقا ہے۔ وہ تمام انسانیت کو اس کے بنیادی اصول و مقاصد کی طرف لوٹانے آیا تھا۔ اس کا پیغام یہ تھا کہ سب انسان ایک ہیں۔ رنگ و نسل اور قوم کا فرق حقیقی نہیں۔ ارشاد ہوتا ہے :- یاایھا الناس انا خلقنکم من ذکرٍ وانثیٰ وجعلنٰکم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقکم۔ قرآن مجید نے زندگی کے یہی عالمگیر اور ناقابل تغیر اصول پیش کئے ہیں۔ ان کو اگر غور سے سمجھ لیا جائے تو ذہن وحدت انسانیت کی صحیح رُوح کو پالیتا ہے۔

اسی بنا پر اسلام نے عہد اول میں قیصریت اور کسرویت کو جو اس وقت استحصال بالجبر کا بدترین مظہر تھے، ختم کرنے کی دعوت دی اور اس کی جگہ ایسا نظام قائم کیا، جس میں انسانی مساوات، ہر ایک سے انصاف اور اخوت بنیادی اصول تھے۔ قرآن کی تمام تعلیمات کا دارومدار انہی اعمال صالحات پر ہے۔ اور چونکہ جب تک اعلیٰ نصب العین انسان کے سامنے متعین نہ ہو، اس سے اعمال صالحات کا ظہور ممکن نہیں ہوتا، اس لئے قرآن مجید نے بار بار ایمان باللہ پر زور دیا ہے۔ یعنی ایمان باللہ نصب العین ہے اور انسانیت عامہ کی فلاح و بہبود اس نصب العین کو عمل میں لانے کا ذریعہ اور طریق۔ اگر نظر بصیرت سے دیکھا جائے تو ایمان باللہ کا عقیدہ انسانیت کے لئے ایک اعلیٰ نصب العین کی حیثیت رکھتا ہے

اوراس دنیامیں اس سے ارفع تصور ممکن نہیں۔ اللہ کے تصوّر میں وحدتِ انسانیت اور وحدت کائنات سب آجاتے ہیں اور ذہن کے سامنے لامحدود آفاق اور بے کنار وسعتیں واشگاف ہوجاتی ہیں۔ اللہ کا صحیح تصوّر سب پہنائیوں کو اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے۔ اور کوئی بلندی اور وسعت نہیں، جو اس تصوّر سے بلند تر اور وسیع تر سوچی جا سکے۔

صحیح خدا پرستی آگے چل کر لازماً انسان دوستی کا موجب ہوتی ہے۔ قرآن مجید اسی خدا پرستی کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ سب انسانوں کو ایک سمجھو، اور جس بات پر تمہیں ایمان ہے کہ وہ حق ہے، اسے ہر ایک سے کہو۔ اور بار بار اس کے ذہن نشین کراؤ۔ اور اگر یہ بات اس کے دل میں راہ پیدا نہیں کرتی، تو نرمی سے سمجھاؤ (وجادِلھم بالتی ھی احسن) اور اگر نرمی سے کام نہیں چلتا، تو راہ میں جو غیر فطری رکاوٹیں ہیں، ان کو طاقت سے ہٹاؤ۔ کیونکہ یہ رکاوٹیں انسانوں کو ان کی صحیح انسانیت سے دُور رکھنے کا سبب ہیں۔ حق کے لئے جہاد کے یہی معنی ہیں۔ بے شک جہاد بدوں کے خلاف ہوتا ہے، لیکن درحقیقت اس سے مقصود بدی کا استیصال ہے۔ بدی سے جنگ کرنا انسانیت عامہ کی سب سے بڑی خدمت ہے۔

یہی قرآن مجید کا ایمان باللہ اور جہاد فی سبیل اللہ ہے۔ ایک عقیدہ ہے، دوسرا عمل۔ ایک نصب العین ہے، دوسرا مسلک۔ اور دونوں لازم و ملزوم ہیں، اگر ایک ناقص ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے میں بھی کچھ کمی ہے۔

ایمان باللہ اور جہاد فی سبیل اللہ، ان معنوں میں ایک ایسی کسوٹی ہے جس پر ہر فرد، ہر جماعت، ہر قوم اور ہر نظام و قانون پرکھا جا سکتا ہے۔ اور اس میں کسی کی رو رعایت کی گنجائش نہیں۔ ایک زمانے میں مسلمان ان دو اوصاف کے حامل تھے۔ اسی لئے قرآن مجید نے انہیں 'اُمتہ وسطاً' کا خطاب دیا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:۔ وکذٰلك جعلنٰکم اُمۃ وسطا لتکونوا شھداء علی الناس، مسلمانوں کا یہ امتیاز محض اس بنا پر تھا کہ وہ ایمان باللہ اور جہاد فی سبیل اللہ کو صحیح معنوں میں مانتے اور ان پر عمل کرتے تھے۔

◆

قرآن کی دعوت

تفکّر و تعقل کی دعوت ہے

○ ══════ ڈاکٹر سیّد محمّد یوسف صدر شعبہ عربی، کراچی یونیورسٹی

ڈاکٹر سید محمّد یوسف صاحب نے مشہور مسلمان فلسفی ابنِ طفیل کی تصنیف حیّ بن یقظان کا عربی سے اُردو میں ترجمہ کیا ہے۔ جسے انجمن ترقیِ اُردو پاکستان نے شائع کیا ہے، کتاب کے شروع میں ڈاکٹر صاحب نے "اسلام میں عقل، نقل اور کشف" کے عنوان سے تبصرہ رقم فرمایا ہے، جس میں اُنہوں نے تفصیل سے بتایا ہے کہ اسلام ایک ذہنی انقلاب کا حامل تھا۔ اور قرآن نے انسان کی فطری عقل کو اپنا مخاطب بنایا تھا۔ مندرجہ ذیل اقتباس اسی "تبصرہ" میں سے ہے، ——— (مدیر) ———

عقل، نقل اور کشف معرفت کے یہ تین وسائل ہیں، جن کے آپس کے تعلق، موافقت یا تضاد کی بابت مختلف رایوں کی کش مکش مختلف ادوارِ تاریخ میں مسلمانوں کی ذہنی، علمی اور سماجی زندگی میں عجیب عجیب لیکن ہمیشہ گہرے بنیادی انداز سے کارفرما رہی ہے۔ اسلام اور پیغمبرِ اسلامؐ نے ابتدا ہی سے انسان کو سمجھ بوجھ کا اہل قرار دیا، بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ سمجھ داری کا احساس اُس کے اندر بیدار کیا اور اس احساس کی بیداری ہی کو اپنی مقبولیت اور کامیابی کی کلید بنایا۔

کیا وجہ ہے کہ اسلام کا آغاز "یدِ بیضا" اور "طفلِ گہوارہ" کے کلام کی بجائے "اِقرا" سے ہوا۔ تفکّر و تعقل کی دعوت، اولی الالباب سے بھروسہ اور اُمید کے ساتھ خطاب، تقلیدِ آبا و اجداد اور جہل کی کالانعام بل ھم اضل سے بیزاری اور روگردانی قرآن کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ اور پھر کیا مختلف ادیان کی تاریخ میں یہ بات بے نظیر نہیں کہ اصل پیغام کو توجہ کا مرکز اور اسی کو حقانیت کا معیار قرار دیا جاتے؟

قرآن کے اعجاز کو الفاظ، ترکیبوں اور بندشوں تک محدود رکھنا ایسا ہی ہے جیسے "یٰسین" سے

آسان مرگ طلب کرنا۔ محمد صلعم نے شاعروں کو نیچا دکھانے کے لئے شاعری کا کوئی دوسرا نمونہ، کاہنوں کو لاجواب کرنے کے لئے کہانت کی کوئی بہتر مثال اور سانپوں کے مقابلے میں اژدہا پیش نہیں کیا، بلکہ ہر سوال کے جواب میں "صاف سمجھ میں آنے والی کتاب" (کتابٌ مبین) پیش کی۔ قرآن کا لباس بے شک دیدہ زیب ہے، لیکن یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ اس سے مقصود صرف ملبوس کے حسن کو اجاگر کرنا ہے۔ خود قرآن میں قرآن پر مخالفین کے جن اعتراضات کا ذکر ہے، ان میں سے بیش تر معانی و مطالب سے متعلق ہیں۔

الغرض یہ کتاب جس پیغام کی حامل ہے، وہ عالم گیر اور ابدی ہے۔ عرب و عجم ہر ملک اور ہر زمانے کے لئے اس کی تحدی برقرار ہے۔ عقلِ سلیم اس پیغام کو سُن اور سمجھ کر اس کی حقانیت کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکتی اور یقین کر لیتی ہے کہ وہ ہمہ گیر زمان و مکاں دونوں کی قید سے آزاد اور ہر قسم کی انفرادی، قومی، جنسی، نسلی خود غرضی سے پاک و برتر ہے۔ یہ نقطۂ نظر جو اس اخلاقی پیغام میں نمایاں ہے، صرف اسی ذات کا حق ہے جس نے قوانینِ فطرت وضع کئے۔ مادی دنیا میں جو نوامیسِ فطرت کارفرما ہیں، وہ اور انسان کی فکر و عمل کے لئے قرآن جو نظام، عقیدہ و شریعت پیش کرتا ہے، وہ دونوں اس اہم خصوصیت سے ممتاز ہیں۔ اس خصوصیت میں دونوں کا اشتراک ہی وہ چیز ہے، جس کی بدولت اسلام دینِ فطرت ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔

کائنات ساری کی ساری 'مسلم' ہے۔ یعنی ہر ذرہ خالق کے وضع کردہ قانون کا پابند ہے۔ کسی کو سرِ مُو تجاوز کرنے کی تاب نہیں لیکن کائنات کا یہ اسلام اضطراری ہے، اسی لئے ثواب و عقاب کے دائرے سے خارج ہے۔ البتہ ہر اس انسان کے لئے جو حس اور عقل رکھتا ہے، ایک بڑا مؤثر سبق ہے۔ یہ سبق ایسا ناگزیر ہے کہ جب تک "دل اور کان پر مہر نہ لگی ہو اور آنکھ پر پردہ نہ پڑا ہو" اس سے تغافل اور انکار انسان کے لئے ممکن ہی نہیں۔ انسان کے لئے یہ امتحان ہے کہ وہ اختیاری طور پر مسلم ہو یعنی اس بات کو پہچانے جس میں نظامِ فطرت اور نظامِ اخلاق کے سرچشمے ملتے ہیں۔ ایسا کرنے ہی سے انسان اپنے آپ سے، انسانیت سے اور فطرت سے، اور ان سب کے واحد خالق و مدبّر سے ربط و ہم آہنگی پیدا کر سکتا ہے۔ اسی کا نام صلاح اور فلاح ہے۔ اور اس کی ضد فساد ہے۔

ان سب کی مخاطب کون سی 'عقل' ہے؟۔ وہ عقل جو مدرسہ و مکتب میں پرورش پاتی ہے، یا وہ عقل جو پیدائش کے وقت ہی سے ہر انسان کا مابہ الامتیاز ہوتی ہے۔ جو کسی بھی دو انسانوں میں قدر

مشترک ہوتی ہے اور جس کے ناپید ہونے کی وجہ سے ایک انسان مجنون کہلانے لگتا ہے۔ اسلام کا دعویٰ ہے کہ اس کی مخاطب عقل کی وہ قدرِ اولیٰ ہے، جو انسانیت کا جوہر ہے۔ جو انسان کو انسان بناتی ہے۔ یعنی انسان محض ان فطری صلاحیتوں، جبلی طاقتوں اور عزیزی قوتوں کی بنا پر جو اس میں خدا کی طرف سے ودیعت ہوتی ہیں، اس بات کا مکلف ہے کہ اجمالی اور بنیادی اسلام تک اپنا راستہ تلاش کرے۔ وہ اسلام جو مخصوص اعمال اور روزمرّہ کی عبادات کا نام نہیں، بلکہ وہ ایک خاص اندازِ فکر ہے اور نظام ہائے کائنات میں انسان کے مرتبے اور مقصودِ حیات سے متعلق ایک مخصوص نقطۂ نظر ہے۔ یہی نقطۂ نظر اور اندازِ فکر وہ "فطرت" ہے، جس کو لئے ہوئے ہر بچہ پیدا ہوتا ہے اور جس سے اس کا غیر اسلامی ماحول اس کو ہٹا دیتا ہے۔

اب ذرا اس پر غور کیجئے کہ اسلام کس طرح ظہور میں آیا؟

محمد صلعم ہر لحاظ سے بشر تھے۔ ان کو خدا کی طرف سے قرآن ملا اور اُنہوں نے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ساری انسانیت کے روبرو رکھ دیا، لیکن اہم سوال یہ ہے کہ انسانیت نے محمد صلعم کی شخصیت سے مرعوب ہو کر قرآن کو بغیر سوچے سمجھے قبول کر لیا یا پہلے قرآن کو سمجھا اور اس کی حقانیت سے متاثر ہونے کے بعد محمد صلعم کی پیغمبری کا اعتراف کیا؟۔

قرآن میں دو باتوں پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اور جا بجا اُن کی اتنی تکرار کی گئی ہے کہ اگر مذکورہ بالا سوال ذہن میں نہ ہو تو اصرار و تکرار کی وجہ سمجھ میں نہیں آسکتی۔ پہلی بات ہے محمد صلعم کی بشریت کا اثبات اور دوسری یہ حقیقت کہ قرآن خود اپنی حقانیت کا معیار ہے۔

اس کا پس منظر یہ ہے کہ سابق میں جو نبی آئے اُنھوں نے مفتی محمد عبدہٗ کی اصطلاح میں "اِدْھاش"[1] یعنی حیرت زدہ کرنے کا طریقہ اختیار کیا۔ اُنہوں نے پہلے اُمت کو اپنی شخصیت سے اچنبھے میں ڈال دیا۔ معجزات اور خوارقِ عادت کا مظاہرہ کر کے اس بات کا اعتراف کرایا کہ وہ خدا سے ایسا رشتہ رکھتے ہیں، جس سے اُنہیں ما فوق الفطرت طاقتوں پر غلبہ حاصل ہے۔ اس وقت انسان ذہنی ارتقار کی جس طفولیت کی منزل میں تھا، اُس میں وہ معقولیت سے متاثر ہونے کی چنداں صلاحیت نہیں رکھتا تھا،

---

[1] رسالۃ التوحید (۱۳۷۱م)۔ صفحہ ۷

بلکہ مافوق الفطرت کے آگے سر جھکاتا۔ یوں کہنا چاہیئے کہ ڈنڈے کے زور سے اطاعت کرنا ہی اس کی طبیعت کا اقتضا تھا۔ اس کے بعد گو یہ امر خود انبیاء کی تعلیم کے کتنا ہی خلاف کیوں نہ ہو لیکن اس کا تدارک واقع میں بڑا ہی مشکل ثابت ہوا کہ انبیاء کو انسانوں میں ممتاز ہی نہیں بلکہ انسانیت کی سطح ہی سے بلند و بالا رکھ دیا گیا۔ غرض یہ کہ سابق انبیاء نے پہلے اپنے برحق ہونے کا اعتراف کرایا۔ پھر عبادات اور "کرو اور نہ کرو" کے احکام کا ایک مجموعہ اپنی اُمت کو دیا۔

لیکن خاتم الانبیاء کی بعثت کے وقت انسانیت اس منزل سے بہت آگے بڑھ چکی تھی جس کا خود انسانیت کو پوری طرح احساس نہ تھا۔ پُرانا سماجی نظام اور اس سے بڑھ کر پُرانا اندازِ فکر اس احساس کے اُبھرنے میں مانع تھا۔ انسان بار بار اسی ڈگر پر لوٹ جانا چاہتا تھا کہ پیغام کو نہ سمجھے اور پیغام بر کو مافوق الفطرت طاقتوں کا مظہر دیکھ کر اس کے آگے سرنگوں ہو جائے۔

محمد صلعم سے متعلق جو بات سب سے زیادہ قابلِ لحاظ ہے، وہ اُن کی دعوت کا طریقہ کار ہے۔ یہ تو سب جانتے ہیں کہ توحید کوئی نئی چیز نہیں تھی لیکن اسلام میں یہ عقیدہ جس ہمہ گیر وسعت کے ساتھ ظہور میں آیا، اور اس سے فکر و نظر میں جو عظیم الشان انقلابی نتائج برآمد ہوئے، وہ بڑی حد تک اس طریقہ کار کے مرہونِ منت تھے، جو پیغمبرِ اسلام کا طرۂ امتیاز ہے۔ قرآن کے صفحات ان معجزوں کی تفصیل سے بھرے پڑے ہیں، جو حضرت موسیٰ و حضرت عیسیٰ اور دیگر انبیاء سے ظہور میں آئے۔ جا بجا اس کا بھی ذکر ہے کہ محمد صلعم سے کہا جاتا تھا کہ "اگر تمہارے اشارے پر پہاڑ چل پڑیں اور آسمان ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گرنے لگے تو ہم تم پر ایمان لے آئیں گے۔" ہر موقع پر محمد صلعم کی طرف سے جو جواب دیا گیا، وہ اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھا کہ "میں تم جیسا ہی بشر ہوں۔ بندہ ہوں اور رسول ہوں۔ تم تک پیغام پہنچاتا ہوں۔ اس پیغام کو سُنو اور سمجھو۔ اپنے حواس اور دل و دماغ کی طاقتوں سے کام لو۔ جب تمہیں اس پیغام کی حقانیت کا یقین ہو جائے گا، تو میرے سچے ہونے میں بھی تمہیں کوئی شک نہیں رہے گا۔ یہی میرا معجزہ ہے۔" الغرض اسلام نے رسالت کا جو تصور پیش کیا یعنی ایسی رسالت جو عقل کو سُلانے یا مرعوب کرنے کے بجائے اُسے بیدار کرے اور اس سے مانوس ہو، وہ درحقیقت انسانیت کے لئے ایک بالکل نئی چیز تھی۔

اب تاریخی حیثیت سے دیکھئے کہ جن لوگوں نے محمد صلعم کی دعوت پر لبیک کہا، اُن کا رسول اللہ

کی تصدیق کرنا کس نوعیت کا عمل تھا؟ - سب تسلیم کرتے ہیں کہ روایتی، سماجی، اقتصادی اور جذباتی مؤثرات محمد صلعم کی دعوت کے خلاف تھے۔ ایسے حالات میں ان کا اسلام لانا ایک محض فکری اور ذہنی انقلاب کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا۔ لوگ جانتے تھے کہ ایک یتیم اور اُمی لیکن امین اور خوش خلق انسان جو کھاتا پیتا اور بازاروں میں چلتا پھرتا ہے، یہ سارا انقلاب صرف قرآن وعظ ونصیحت، افہام وتفہیم کے ذریعہ برپا کر رہا ہے۔ الفاظ میں ایسے اثر تھا کہ وہ انسان کو جان و مال کی قربانی کے لئے آمادہ کر دے۔ باپ کو بیٹے اور بیٹے کو باپ سے، شوہر کو بیوی اور بیوی کو شوہر سے اور بھائی کو بھائی سے جدا کر دے۔ اور اس قبائلی نظام معیشت کو جو عربوں کے نزدیک قریب قریب مقدس تھا، درہم برہم کر دے۔ نیز اس قومی نخوت و پندار کو جو مادی وسائل کی کمی اور بے علمی و بے تمدنی کے باوجود عربوں کے رگ و پے میں سرایت کئے ہوئے تھا، ضرب کاری لگا دے۔

کیا یہ اثر اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ الفاظ کا مفہوم انسانی عقل وفہم کے لئے قابلِ قبول ہے اور انسان کو تعلیم دیتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو بھول کر نہیں بلکہ اپنے آپ کو پہچان کر اور اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر اپنے رب کو پہچانے؟ یہ وہ چیز تھی جس سے ابھی تک دنیا نامانوس تھی۔ عام طور سے خیال کیا جاتا تھا کہ ایک انسان ایسا صرف اسی وقت کر سکتا تھا، جب وہ کسی مافوق الفطرت طاقتیں رکھنے والی شخصیت کے زیرِ اثر آ جائے اور ایک حد تک اپنا ارادہ واختیار کھو بیٹھے۔ اسی لئے لوگوں کو ایمان لاتے دیکھ کر سب سے پہلے جو بات محمد صلعم کے مخالفین کی زبان پر آئی، وہ یہ تھی کہ محمد صلعم ساحر اور جادوگر ہیں۔ شاعر ہیں، کاہن ہیں۔ مجنون ہیں۔ جادو کی بات سب ہی جانتے ہیں کہ اس کا اثر عقل کی بیداری کا مرہونِ منت نہیں، بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔

شاعر کو عربوں کی قبائلی زندگی کے نظام میں بڑا اثر و رسوخ حاصل تھا۔ اس کا کلام گہرا اثر رکھتا تھا اور بیشتر اوقات بادشاہوں اور با اقتدار ہستیوں کے احکام اور ارادوں سے زیادہ قوی اور کارگر ثابت ہوتا تھا۔ اس اثر کو بھی عرب مافوق الفطرت طاقتوں کا مرہونِ منت سمجھتے تھے اور اُن کا عقیدہ تھا کہ ہر شاعر کے ساتھ ایک سرپرست مصدرِ الہام جن یا شیطان ہوتا ہے۔

ہمارے نقطۂ نظر سے قابلِ لحاظ بات یہ ہے کہ عرب کے جاہلی شاعر گو وہ الفاظ اور کلام کے ذریعہ اثر پیدا کرتے تھے، لیکن اُن کا کلام ایسے مفہوم ومعانی سے خالی ہوتا تھا، جو انسانی عقل کے آگے

بڑھنے اور صحیح اخلاقی قدروں کو تلاش کرنے اور اُن کو جانچنے اور پرکھنے میں مدد معاون ہوں۔ وہ صرف ان جاہلی اخلاق کا ڈنکا بجاتے تھے، جن کو وہ "مروّۃ" کے لفظ سے تعبیر کرتے تھے۔ یہ اخلاق محض روایتی اور اندر سے بالکل کھوکھلے تھے۔ ان کی تہہ میں اخلاقی قدروں کا احساس نہیں پایا جاتا تھا۔ آج بھی اس شاعری کے جو نمونے پیشِ نظر ہیں، اُن میں انسانی فکر کو بلند کرنے والی کوئی چیز نہیں ملتی۔ اس کے جس حصے کو "حکمیات" کہا جاتا ہے، اس میں اس زمانے اور اس مخصوص ماحول میں روزمرّہ کی زندگی کے چند تجربات کے سوا کچھ نہیں۔ الغرض عرب قرآن کو بھی شاعری سمجھتے تھے۔ باوجودیکہ اس کا قالب شعر کا نہیں۔ اصل میں وہ قرآن کی دعوتِ فکر و نظر سے تجاہل کرنا چاہتے تھے۔

کہانت ایسا نظام ہے، جس کا انسانیت صدیوں سے شکار چلی آتی تھی۔ اس کا انسان کی فطری اور عقلی نشو و نما پر جو اثر پڑتا ہے، وہ محتاجِ بیان نہیں۔ محمد صلعم نے ساحر ہونے سے انکار کیا۔ شاعری کی تہمت کو بڑے شد و مد کے ساتھ ردّ کیا۔ "شعراء کی پیروی صرف گمراہ لوگ کرتے ہیں۔ یعنی وہ لوگ جو ہر وادی میں سرگرداں پھرنے والے شعراء کی طرح اخلاقی قدروں کو جانچنے اور پرکھنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔" کہانت کی بھی نفی کی اور جنون سے بھی بیزاری کا اعلان کیا۔

مختصر یہ کہ میں جو کچھ کہتا ہوں، وہ ایک سادہ بات ہے۔ اس انداز کی جیسی کہ ایک معمولی انسان دوسرے انسان سے کرتا ہے۔ اور اس دعوت کا دار و مدار اس اعلان پر تھا کہ تم سنو، سمجھو اور سوچو۔ چناں چہ یہی ہوا کہ جنہوں نے محمد صلعم کی سچائی کی شہادت قرآن کے علاوہ کسی خارقِ عادت میں تلاش کی، وہ محروم ہی رہے۔ اس کے برخلاف جنہوں نے تدبر سے کام لے کر محمد صلعم کی بات پر کان دھرا، انہوں نے ایک ایسا ذہنی انقلاب محسوس کیا، جس نے اُن کی ساری زندگی کی کایا پلٹ دی۔

اوپر جو کچھ کہا گیا، اس سے مقصود یہ واضح کرنا تھا کہ کسی کا دینِ اسلام کو اختیار کرنا اس طریقہ کار کے پیشِ نظر جو محمد صلعم کا طرۂ امتیاز تھا، ایک ذہنی انقلاب کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ آج بھی اگر ایک مسلم غیر مسلم کو دعوتِ اسلام دے تو اِن دونوں میں کیا چیز قدرِ مشترک ہو گی؟ یقیناً ان دونوں میں قدرِ مشترک وہی فطری عقل اور سمجھ ہو گی جس کے بغیر کوئی دو انسان ایک دوسرے سے بات تک نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان کو حیرت زدہ کر دے۔ اس کی عقل اور سمجھ کو بے کار کر کے کوئی بات منوائے۔ چناں چہ آج بھی انسانیت کے

کئی گروہ عوام کی توہم پرستی پر اپنا وجود قائم رکھے ہوئے ہیں لیکن ایسا طریقہ کار قطعاً غیر اسلامی ہے۔ محمد صلعم کے ہاتھ پر جو سابقین اولین ایمان لائے، وہ سب ایسے تھے جنہوں نے محمد صلعم کی تعلیمات سے اپنے اندر ایک ذہنی انقلاب محسوس کیا۔ ایسا تو بہت ہوا کہ لوگوں نے محمد صلعم کی دیانت داری، عدل و انصاف، کرم اور خوش خلقی کی مثالیں دیکھیں اور اُن کی بدولت اسلام کی حقانیت کو پہچانا، لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کوئی اس لئے اسلام لایا ہو کہ اُس نے محمد صلعم کو مُردے میں جان ڈالتے دیکھا۔

ابتدائی دَور کی مکی آیتوں سے جن میں بیشتر خدا کے وجود اور اُس کی وحدانیت کی دعوت دی گئی ہے، صاف معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی مخاطب انسان کی فطری عقل ہے۔ اور اس کے علاوہ اور ہو بھی کیا سکتا تھا۔ ان آیات کے مخاطب وہ لوگ تھے، جو ابھی تک محمد صلعم کی رسالت کے منکر تھے اور محمد صلعم کی سند پر کوئی بات تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہو سکتے تھے۔ جن لوگوں نے اپنی فطری عقل سے اس بنیادی دعوت کی حقانیت کو سمجھا، اُنہوں نے محمد صلعم کو اپنا ہادی اور رہبر مانا اور اس کے بعد سے (لیکن اس کے پہلے نہیں) محمد صلعم کی بات اُن کے لئے سند قرار پائی۔

بہر حال رسول اللہؐ کے انتقال کے بعد خالص طبیعی مسائل تو ایک طرف رہے، آئے دن ایسے دینی اور دنیوی، اقتصادی، اجتماعی اور سیاسی مسائل سے دو چار ہونا پڑا جن میں ایک مسلمان دین کے احکام کا محتاج تھا اور کوئی صریح حکم اُسے نہ ملتا تھا۔ رسول نے صرف اُن مسائل کی بابت احکام بتائے جو واقعتاً اُن کی زندگی میں پیش آئے مستقبل کے حالات کا اجمالی یا تفصیلی تصور کرنا اور فرضی اور امکانی مسائل کی بابت ھدایات چھوڑنا رسولؐ کی عادت کے بالکل خلاف تھا۔ بلکہ بیشتر اوقات پوچھنے اور سوال کرنے پر بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رسولؐ نے قصداً بندھے ٹکے احکام صادر کرنے سے اعراض کیا۔ پھر حجۃ الوداع کے موقع پر یہ اعلان کر دیا گیا کہ "آج ہم نے تمہارے لئے تمہارے دین کی تکمیل کر دی"۔ اس سب کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ ایک ایسی قوت کو بروئے کار لایا جائے، جو بتائے ہوئے دینی احکام کی روشنی میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نئے حالات اور بڑھتی ہوئی ضروریات کا صحیح حل دریافت کرنے کی ذمہ داری لے سکے۔ یہ قوت عقل کے سوا اور کون سی ہو سکتی تھی؟۔

(قسط ۶)

فلسفہ، علم اور قرآن

پریشانی کی کہانی

☆ الشیخ ندیم الجسر

مضامین کی یہ قسطیں اُردو ترجمہ ہیں الشیخ ندیم الجسر مفتی طرابلس ولبنان شمالی کی عربی تصنیف "قصة الایمان بین الفلسفة والعلم والقرآن" کا۔ اس میں ایک طالب علم حیران بن اضعف پنجابی ہے، اور وہ اپنے اُستاد شیخ ابوالنور الموزون سے مسائل فلسفہ کے متعلق سوالات کرتا ہے۔ شیخ اُسے بتاتا ہے کہ چوں کہ فلسفہ حقائق اشیاء سے بحث کرتا ہے۔ اس لئے ہر فلسفی کی یہ کوشش رہی ہے کہ وہ حقیقت الحقائق یعنی اللہ تک پہنچے۔ لیکن اس میں اُنہوں نے ٹھوکریں کھائیں، بہرحال اُن کا مقصد صحیح تھا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے فلاسفہ یونان کا بیان ہے، اور اس بارے میں اُن کے خیالات کا اجمالی تذکرہ ہے۔ اور اُن کا محاکمہ کیا گیا ہے۔ پھر فلاسفہ مسلمین کا ذکر ہے۔ اُن کی آراء کو پیش کیا گیا ہے۔ اور اُن پر تنقید کی گئی ہے۔

اس قسط میں اندلسی فلسفی ابن طفیل کے مشہور قصہ "حیّ بن یقظان" کا خلاصہ درج ہے۔ اور فلسفہ یا عقل کے ذریعہ تلاشِ حق کی رُوداد دی گئی ہے۔ (مدیر)

دو وحیوں کے درمیان

حیران بن اضعف کہتا ہے: دوسری شام مسجد کے بوڑھے خادم نے مجھے ایک چھوٹی سی کتاب دیتے ہوئے کہا، یہ کتاب مولانا کو دے دینا۔ وہ دو دن سے باصرار اس کا مطالبہ کر رہے تھے۔ میں نے اُس سے وہ کتاب لے لی۔ جب میں شیخ کے پاس گیا اور انہوں نے اسے میرے ہاتھ میں دیکھا، ان کا چہرہ بشاش بشاش ہوگیا اور کہا:

شیخ : بالآخر انہیں یہ کتاب مل گئی .... بہرحال ان کا اس میں قصور نہیں ہے۔ قصور میرا ہی ہے۔
اے حیران! ذرا خیال کرو۔ میں نے فلسفہ میں یہ مختصر کتاب میرے خیال میں دس سال گزرے لکھی
تھی۔ پھر میری اجازت سے اُنہوں نے اسے چھاپا اور اب میرے پاس اس کا ایک ہی نسخہ تھا اور
مجھے معلوم نہ تھا کہ وہ کہاں پڑا ہے۔

حیران : اس مختصر کتاب کی کیا ضرورت پڑی کہ آپ نے اسے اتنا تلاش کرایا۔

شیخ : ضرورت تو کوئی نہیں مگر میں تمہیں "حی بن یقظان" کے قصہ کا خلاصہ پیش کرنا چاہتا ہوں۔
اس کا خلاصہ اس چھوٹی کتاب میں دیا گیا ہے۔ میں نے یہی بہتر سمجھا کہ از سرِ نو اس کے یاد کرنے
اور اس کی تلخیص کرنے کی تکلیف سے اپنے آپ کو بچاؤں۔

شیخ : اے حیران! اس قصہ کے اندر سوائے بطلِ قصہ (HERO) اور قصہ کے محل و مقام کے
کوئی خیالی بات نہیں ہے۔ اور اگر تو (حی بن یقظان) کی جگہ (عقل) کا لفظ رکھ دے۔ اور تو یہ
خیال کرے کہ دور دراز کا جزیرہ یہی ہماری زمین ہے، جس میں ہم زندگی گزارتے ہیں، تو تمام قصہ
صحیح تاریخ بن جاتا ہے۔ جس میں کسی قسم کی خیال آرائی کا کوئی نشان نہیں ...... سوائے اس
کے جہاں عقل یعنی اس قصے کا ہیرو اپنا کام چھوڑ دیتا ہے۔

حیران : مولانا یہ کیسے؟

شیخ : قصہ کے دوران میں معرفت، وجود، ایمان باللہ اور فضیلت کے متعلق ابن طفیل کی آرار واضح ہیں۔
اگر ان آرار میں (مراتبِ صدور) کے متعلق یہ ابن سینا اور دیگر فلاسفہ کی موافقت نہ کرتا تو یہ فلسفہ
میں حق کا بلکہ عقل کا قصہ ہوتا کہ کس طرح عقل معرفت کے بتدریج راستے طے کرتی ہے۔ اور فلسفہ
کے مراتب میں ترقی کرتی ہے یہاں تک کہ وہ اللہ، حق، خیر اور جمال کو پہچان لیتی ہے ....
پیشتر اس کے کہ میں اس کا خلاصہ تجھے پڑھ کر سناؤں میں چاہتا ہوں کہ ان اہم آرار کو جنہیں ابن طفیل
قصہ کے دوران تفصیل سے بیان کرنا چاہتا ہے، تمہاری آنکھوں کے سامنے رکھوں تاکہ تجھے ان سطروں
کے درمیان جو مقاصد و افکار ہیں، ان کا پتہ چل جائے۔

ابن طفیل اپنے قصہ میں مندرجہ ذیل حقائق بیان کرنا چاہتا ہے:۔

ا : وہ مراتب جن سے عقل معرفت کے زینے پر بتدریج محسوساتِ جزئیہ سے افکار کلیہ تک جاتی ہے۔

ب : عقلِ انسانی تعلیم اور رہنمائی کے بغیر ہی اللہ کے وجود کو مخلوق میں اُس کے آثار اور اس پر سچے دلائل قائم کر کے سمجھ جاتی ہے۔

ج : عقل جب ازلیت مطلق، عدم مطلق، لانہایت، زمان، قدم اور حدوث وغیرہ کا تصور کرنا چاہتی ہے تو یہ دلائل کے طریقوں میں عاجز ہو جاتی ہے۔

د : خواہ عقل کے نزدیک عالم کا قدیم ہونا یا حادث ہونا راجح ہو مگر دونوں اعتقادوں سے ایک ہی بات لازم آتی ہے اور وہ اللہ کا وجود ہے۔

ہ : انسان اپنی عقل کے ذریعہ فضائل کی بنیادوں اور عملی اور اجتماعی اخلاق کے اصولوں کو سمجھنے پر اور اُن سے آراستہ ہونے پر قادر ہے۔ نیز عقل کی مدد سے جسمانی خواہشات پر قابو پا سکتا ہے بغیر اس کے کہ جسم کا حق مارے یا اس میں کوتاہی کرے۔

و : جس بات کا حکم شریعتِ اسلامی دیتی ہے اور جسے عقلِ سلیم بذاتِ خود معلوم کرتی ہے مثلاً حق، خیر اور جمال، دونوں (شریعتِ اسلامی اور عقلِ سلیم) بغیر اختلاف کے ایک نقطہ پر آکر مل جاتے ہیں۔

ز : تمام تر حکمت اِسی طریقہ میں پائی جاتی ہے جس پر شریعت گامزن ہے۔ اور وہ طریقہ یہ ہے کہ لوگوں کو ان کی عقلوں کے مطابق مخاطب کیا جائے۔ بدون اس کے کہ ان پر حکمت کے حقائق و اسرار کی وضاحت کی جائے۔ اور لوگوں کے لئے تمام تر بھلائی اسی بات میں ہے کہ وہ حدود شرع کے پابند ہوں اور یہ کہ وہ اس کی گہرائیوں میں نہ جائیں۔

حیران: اس عجیب قصہ کے پڑھنے کا مجھے بے حد اشتیاق ہے۔

شیخ: یہ لو۔ قصہ کا خلاصہ:

ابن طفیل ہمارے سامنے ایک شیر خوار بچہ کی تصویر کھینچتا ہے، جس کا نام حیّ بن یقظان ہے۔ وہ ایک ایسے جزیرہ میں جا پڑتا ہے جو انسانوں سے خالی ہے۔ ایک ہرنی نے جس کا بچہ گم ہو چکا تھا، اس پر ترس کھایا۔ اسے دودھ پلایا اور اس کی نگہداشت کی۔ یہاں تک کہ وہ جوان ہو گیا۔ اور اُس نے حیوانات کی آوازیں سیکھ لیں۔ اس نے دیکھا کہ حیوانوں کے جسم بالوں سے ڈھکے ہوئے ہیں اور وہ (سینگوں وغیرہ سے) مسلح بھی ہیں اور وہ ننگا اور بغیر ہتھیار کے ہے۔ اس نے پتوں اور پروں سے اپنا ستر ڈھانکا

اور لباس بنایا اور لاٹھی کو ہتھیار بنایا۔

اس کے بعد ہرنی مرگئی تو وہ اس کی خاموشی اور عدم حرکت سے ڈر گیا۔ اس نے اس کا سبب معلوم کرنا چاہا مگر اُسے بظاہر اس ہرنی میں کوئی تبدیلی نظر نہ آئی۔ لہٰذا اس نے یہی سمجھا کہ یہ سبب اس کے کسی ایسے عضو میں ہے جو اس کی نگاہ سے پوشیدہ ہے۔ چناں چہ اس نے ایک تیز پتھر اور سرکنڈے کے سوکھے ٹکڑے سے اس کا سینہ پھاڑا۔ یہاں تک کہ اس کے دل تک پہنچ گیا مگر اُسے اس میں بظاہر کوئی خرابی نظر نہ آئی۔ جب اس نے اُس کے دل کو چیرا تو اُس نے اس کا بایاں خانہ خالی پایا تو کہا: وہ چیز جو اس خانہ میں تھی اور اب کوچ کر گئی ہے اسی سے ہرنی مری ہے۔ اب اس نے اس چیز کے متعلق سوچنا شروع کر دیا اُس نے سمجھا درحقیقت ہرنی تو وہ چیز تھی جو کوچ کر گئی ہے اور اس کا جسم تو ایک آلہ ہے۔ جب اُس نے اس کے جسم کو بدبودار ہوتا دیکھا تو اُسے اس کا اور بھی یقین ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے ایک کوّے کو اپنا مُردہ بھائی دفن کرتے ہوئے دیکھا تو اُس نے بھی ہرنی کو مٹی میں دفن کر دیا۔

اس کے بعد اُس نے آگ کو دریافت کیا۔ اس سے انگارہ لیا اور اس کی آزمائش کرنے لگا۔ اس طرح کہ جن جانوروں کو سمندر باہر پھینک دیتا تھا، انہیں یہ آگ میں ڈالتا۔ اس طرح اُسے گوشت بھوننے اور پکانے کا پتہ چل گیا۔ اسے اس آگ پر جس کی بہت سی قوتیں ہیں اور بھی تعجب ہوا اور اس کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ جو چیز ہرنی کے دل سے غائب ہوئی، ہو سکتا ہے کہ آگ کے جوہر سے ہو۔ چناں چہ اس نے جانوروں کو چیر پھاڑ کر اس کی تلاش شروع کر دی۔ اس طرح اسے ان کے اعضاء کے اعمال و وظائف کا علم ہوا۔ اس کے بعد اسے خیال آیا کہ وہ ایک گھر بنائے جس میں وہ رہا کرے۔ ہتھیار بنائے جن سے وہ اپنی حفاظت کر سکے اور جانوروں کا شکار کرے۔

اب وہ اپنی عمر کے اکیسویں سال کو پہنچ گیا۔ اُس نے اِس کائنات، اور ان حیوانات، نباتات اور معدنیات پر جو اس کے اندر پائی جاتی ہیں اُن پر غور کرنا شروع کیا اور اس نے ان میں بہت سے اوصاف اور مختلف افعال پائے۔ نیز دیکھا کہ بعض صفات میں یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور بعض میں متفق۔ لہٰذا "کثرت" کا خیال اس کے دل میں پیدا ہوا۔ اس کے بعد اس نے حیوانات اور نباتات پر اور ان امور پر جن پر ان کا اتفاق یا اختلاف ہے، غور کرنا شروع کیا۔ اس طرح اس کے نزدیک "نوع"

اور (جنس) کا خیال پیدا ہوا۔ اس کے بعد اس نے حیوانات اور نباتات کو دیکھا کہ یہ دونوں جنسیں بعض امور میں متفق ہیں۔ مثلاً غذا کھانے میں۔ اس سے اسے یقین ہو گیا کہ یہ ایک ہی چیز ہیں۔ پھر ان دونوں کے ساتھ جمادات کو ملا دیکھا تو ان تینوں کو جسم ہونے کے لحاظ سے متفق پایا مگر دیگر خواص میں مختلف۔ لہذا خیال کیا کہ یہ سب ایک ہی چیز ہیں۔ اگرچہ اس میں کثرت پائی جاتی ہے۔ اس کے بعد اس نے ان سب اشیاء میں غور کیا تو انہیں جسمیت کے مفہوم میں متحد اور صورت میں مختلف پایا۔ اُسے معلوم ہوا کہ روح حیوانی لازمی طور پر اس جسمیت سے زائد چیز ہے۔ اسی میں ان عجیب کاموں کے کرنے کی اہلیت ہے اور وہی ان مختلف قسم کے ادراکات کو سمجھتی ہے۔ لہذا اس کی نگاہ میں روح کی بہت زیادہ عظمت جاگزیں ہو گئی اور اسے معلوم ہو گیا کہ یہ روح جسد فانی سے زیادہ بڑی اور زیادہ بلند ہے۔ اس کے بعد اس نے چیزوں کی اصل پر غور کرنا شروع کیا تو اُسے معلوم ہوا کہ ان میں سے پانی، مٹی، ہوا اور آگ بسیط ترین ہیں۔ اس نے پھر غور کیا کہ شاید اسے ان جسموں کا کوئی جامع وصف مل جائے تو اُسے صرف پھیلاؤ (امتداد) کا مفہوم ملا۔ لیکن اس امتداد کے پردہ میں ایک اور مفہوم ہے اور وہ کسی چیز کی صورت ہے جو بدلتی رہتی ہے۔ اس سے اس کے پاس مادہ اور صورت کا تخیل پیدا ہوا۔ پھر اس کے ساتھ اس نے عالم عقلی کی حدود کی طرف نگاہ کی۔

پھر وہ بسیط اجسام کی طرف لوٹا تو دیکھا کہ ان کی صورتیں بدلتی ہیں مثلاً پانی کہ پہلے پانی ہوتا ہے پھر بخارات بن جاتا ہے۔ پھر دوبارہ پانی بن جاتا ہے۔ لہذا اس نے سمجھا کہ صورت کا اختلاف کسی چیز کا اصل نہیں ہو سکتا۔ اسے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ہر حادث کے لئے پیدا کرنے والے کا ہونا ضروری ہے۔ اور اُس پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو افعال اشیاء کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، وہ در اصل ان کے نہیں ہیں، وہ تو در اصل اس فاعل کے فعل ہیں جو ان کے ساتھ یہ فعل کر رہا ہے۔ لہذا اس فاعل کے جاننے کا شوق اس میں پیدا ہوا۔ اُس نے اسے محسوسات کے ذریعہ سے تلاش کرنا شروع کیا لیکن اُس نے محسوسات کے اندر کوئی ایسی چیز نہ پائی جو حدوث سے بَری ہو اور فاعل کی محتاج نہ ہو۔ لہذا اُس نے ان سب کو مسترد کر دیا اور اجرام (فلکی) کی طرف منتقل ہوا۔ ان پر غور کیا اور اپنے آپ سے یہ سوال کیا ہے۔ کیا یہ لانہایت تک پھیلے ہوئے ہیں ۔؟۔ اس پر اُس کی عقل متحیر ہو گئی۔ پھر اُس نے غور و فکر کی قوت سے یہ معلوم کر لیا کہ کسی جسم کا لانہایت ہونا باطل ہے۔ یہ نا ممکن چیز ہے اور ایسا مفہوم ہے جو عقل میں نہیں آ سکتا۔ اس کے

بعد اُس نے تمام عالم پر غور کیا۔ کیا یہ ایسی چیز ہے جو نہ تھی اور بعد میں پیدا ہو گئی اور عدم سے وجود میں آئی۔ یا یہ ایسی چیز تھی جو پہلے سے ہی موجود تھی اور اس سے پہلے معدوم نہ تھی۔ اس پر اسے شک گذرا اور ان میں سے کسی ایک فیصلہ کو یہ ترجیح نہ دے سکا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اگر یہ اسے قدیم ماننے کا ارادہ کرے تو اسے کئی عوارض پیش آئیں گے۔ مثلاً یہ کہ لانہایت وجود کا ہونا ناممکن ہے۔ نیز یہ کہ وجود بھی حوادث سے خالی نہیں۔ لہٰذا یہ بھی محدث ہوا۔ اور اگر حادث ہونے کا عقیدہ رکھنے کا ارادہ کرے تو اور قسم کے عوارض پیش آئیں گے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کے خیال میں اس کے حادث ہونے کا مفہوم، کہ پہلے وہ نہ تھا، صرف اسی صورت میں سمجھ میں آ سکتا تھا کہ اُس سے پہلے زمانہ کو مان لیا جائے، حالانکہ زمانہ بھی تو عالم کے اندر شامل ہے اور اس سے کوئی الگ چیز نہیں۔ لہٰذا عالم کا زمانے سے متاخر ہونا سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ پھر وہ یہ کہتا۔ پیدا کرنے والے نے اسے اب کیوں پیدا کیا۔ پہلے کیوں نہیں کیا۔ کیا اس وجہ سے کہ کوئی عارضہ پیش آگیا یا کیا اس کی ذات میں کوئی تغیر پیدا ہو گیا۔ حالاں کہ ان میں سے کوئی چیز نہ تھی۔

یہ دلائل اُس کے خیال میں ایک دوسرے کے خلاف آتے رہے حتیٰ کہ وہ متحیر ہو گیا۔ اور سوچنے لگا کہ ان دونوں اعتقادوں میں سے ہر ایک میں کیا بات لازم آتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دونوں اعتقادوں میں ایک ہی بات لازم آتی ہو۔ چناں چہ اس نے دیکھا کہ اگر وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ عالم حادث ہے اور عدم سے وجود میں آیا ہے تو اس سے ضروری طور پر یہ لازم آتا ہے کہ عالم بذاتِ خود عدم سے وجود میں نہیں آ سکتا اور اس کے لئے فاعل کا ہونا ضروری ہے جو عدم سے وجود کی طرف لائے اور وہ فاعل جسم نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر جسم ہو تو اسے پیدا کرنے والے کی ضرورت پڑے گی اور دوسرا پیدا کرنے والا (محدِث) بھی جسم ہو تو تیسرے محدث کی ضرورت ہو گی۔ اور تیسرے کو چوتھے کی اور یہ سلسلہ لانہایت تک چلا جائے گا۔ اور یہ باطل ہے۔ اور اگر عالم کو قدیم مانے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس کی حرکت قدیم ہے اور ہر حرکت کے لئے حرکت دینے والے کا ہونا ضروری ہے۔ وہ حرکت دینے والا یا تو ایسی قوت ہو گی جو کسی جسم کے اندر سرایت کئے ہوئے ہو گی یا ایسی نہ ہو گی۔ ہر وہ قوت جو کسی جسم کے اندر سرایت کئے ہو وہ اس جسم کے منقسم ہونے پر خود بھی منقسم ہو جائے گی اور اس کے کمزور ہو جانے سے یہ بھی کمزور ہو جائے گی اور جسم یقینی طور پر متناہی ہے۔ لہٰذا ہر قوت متناہی ہے۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ حرکت دینے والا مادہ اور

اجسام کی صفات سے بَری ہو۔ اس طریقہ پر حی بن یقظان کی نظر بالآخر وہیں پہنچی، جہاں پہلے طریقہ پر پہنچی تھی۔ اور عالم کے حادث یا قدیم ہونے میں شک کرنے سے اُسے کوئی نقصان نہیں پہنچا۔

اس کے بعد اُس نے دیکھا کہ اس فاعلِ عظیم کے لئے عقلی طور پر تمام صفات کمال کا ہونا واجب ہے۔ مثلاً علم، قدرت، ارادہ، اختیار، رحمت اور حکمت۔

اور جب اُسے اس فاعل عظیم کی معرفت حاصل ہوگئی تو اس نے یہ معلوم کرنا چاہا کہ اس نے اُسے کس چیز کے ذریعہ پہچانا۔ چناں چہ اس نے حواس میں اس کے ادراک کا کوئی وسیلہ نہ پایا۔ اس لئے کہ حواس تو صرف اجسام کا ادراک کرتے ہیں اور فاعل عظیم تو اجسام کی صفات سے پاک ہے۔ لہذا اُسے معلوم ہوگیا کہ جس ذات سے اس نے اس فاعل کو دریافت کیا ہے، جسم سے پاک ہے۔ پھر اُسے ثابت ہوگیا کہ یہ ذات جو جسم سے پاک ہے، اُسے فنا نہیں اور یہ کہ یہ ہمیشہ کی زندگی گذارے گی خواہ نعمتوں میں خواہ عذاب میں۔ اپنے اُس حصہ کے مطابق، جو دنیا کی زندگی میں اُسے فاعل عظیم کا خیال رکھنے اور اُس سے ڈرنے کے ضمن میں حاصل ہوا۔ لہذا اس اعتقاد نے اسے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اس طور پر سوچے جس سے وہ اپنی زندگی کو منظم کرے تاکہ وہ اس خالق پر غور کرنے میں لگ جائے۔

اور جب اُس نے اپنے نفس کی طرف دیکھا تو اُس نے اس میں تمام انواع حیوانات کی سی ایک خسیس چیز پائی، اور وہ تاریک اور کثیف بدن ہے جو اس سے محسوسات کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس نے یہ بھی معلوم کر لیا کہ یہ جسم بے کار پیدا نہیں کیا گیا، اور اس کی حالت کا درست کرنا بھی ضروری ہے۔ اور اصلاح صرف ایسے فعل کے ذریعہ کی جاسکتی ہے جو تمام حیوانات کے افعال کے مشابہ ہو .... اُس نے دیکھا کہ دوسری جہت سے یہ نفس ستاروں سے مشابہت رکھتا ہے۔ اس لحاظ سے کہ ان کے بھی اجسام ہیں اور معرفت حاصل کرنے والے ذرات ہیں جو (موجود واجب الوجود) کو پہچانتے ہیں۔ تیسری جہت سے اُس نے دیکھا کہ اس اشرف جزر کی وجہ سے جس سے اس نے واجب الوجود کو پہچانا، اس میں اس سے کسی قدر مشابہت پائی جاتی ہے۔ لہذا اُس کے دل میں ان تینوں کے ساتھ مشابہت ہونے کی بڑی وقعت پیدا ہوئی۔ حیوانات کے ساتھ اس کی مشابہت ان افعال میں ہے جو بقدر ضرورت وکفایت اس کے جسم کی بھلائی اور بقاء کے ضامن ہیں۔ اور یہ کہ اس کی غذا نباتات تک محدود ہے اور اگر نباتات نہ ملے تو حیوانات میں سے غذا لے لے۔ مگر اس شرط پر کہ وہ نباتات کے بیجوں کو محفوظ رکھے گا۔ نیز یہ کہ

بوتات میں سے صرف انہی کو سے جن کا وجود زیادہ پایا جاتا ہے اور یہ کہ ان کی بیخ کنی نہ کرے۔ یہ اجرام مادیہ سے اس اعتبار سے مشابہ ہے کہ یہ شفاف روشن اور پاک ہیں۔ چکر لگاتے رہتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ یہ اپنے سے نیچے والوں کو نور اور حرارت عطا کرتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ یہ واجب الوجود کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اسی کی حکمت سے تصرف کرتے ہیں اور اس کی مرضی کے بغیر حرکت نہیں کرتے۔ ہذا اس نے اپنے نفس پر یہ لازم قرار دیا کہ یہ جب حاجت مند، بیمار، مصیبت زدہ حیوان یا نباتات کو دیکھے گا اور وہ ان کے دور کرنے کی قدرت رکھتا ہو گا تو ضرور کرے گا، چناں چہ جب اس کی نگاہ کسی پودے پر پڑتی ہے جسے کسی چیز نے سورج سے حجاب میں کر دیا ہو یا کوئی اور نبات اس کے ساتھ چمٹ گئی ہو جو اسے ایذا دیتی ہو یا وہ اس قدر پیاسا ہو کر خراب ہونے کے قریب ہو تو وہ ان امور کو زائل کر دیتا۔ اور جب اس کی نگاہ کسی ایسے جانور پر پڑتی جسے کسی درندہ نے قابو میں کر لیا ہو۔ یا کسی پھانسنے والے نے پھانس لیا ہو۔ یا اسے کانٹا چبھ گیا ہو۔ یا اسے پیاس یا بھوک لگی ہو تو اُسے زائل کرنے کا کام اپنے ذمہ لے لیتا۔ اُسے کھلاتا اور پلاتا۔ اور جب اس کی نظر کسی ایسے پانی پر پڑتی جو کسی نباتات یا جانور کو سیراب کرنے کے لئے بہہ رہا ہو اور درمیان میں کوئی چیز حائل ہو گئی ہے تو اُسے بھی ہٹا دیتا۔ اس نے اپنے اوپر یہ لازم قرار دیا تھا کہ وہ اپنے جسم اور کپڑوں کو پاک اور صاف رکھ کر ستاروں سے مشابہت پیدا کرے گا اور انہی ستاروں کی طرح مختلف قسم کی حرکتوں میں سے اس نے دائرہ میں حرکت کرنے کو اپنے اوپر لازم کیا۔ چناں چہ وہ جزیرہ کا چکر لگاتا۔ اس کے ساحل پر گردش کرتا یا اپنے گھر میں ہی کئی چکر لگاتا یا چل کر یا دوڑ کر اور موجود الواجب الوجود میں غور کرنے سے ستاروں کے ساتھ اپنی مشابہت کو قائم رکھتا۔ وہ یہ بھی چاہتا کہ عالم محسوس سے منقطع ہو کر فکر میں مستغرق رہے اور اس کام میں وہ اپنے حواس کو بند کر کے اور اپنے گرد چکر لگا کر مدد طلب کرتا۔ تاآں کہ وہ اپنے احساسات سے غائب ہو جاتا اور تمام رکاوٹوں سے نجات پا جاتا اور اس سے موجود الواجب الوجود کا مشاہدہ آسان ہو جاتا ہے۔

رہا اللہ سے مشابہت کا معاملہ تو حی بن یقظان کی رائے میں یہ صفات ایجاب میں سے صرف صفت علم ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ اس طرح کہ انسان اسے جانے اور کسی کو اس کا شریک نہ بنائے۔ رہیں صفات سلبیہ جو جسمیت سے پاک ہیں تو حی بن یقظان نے تارک دنیا بن کر جسمانیت سے الگ تھلگ

ہو کر اللہ کے بارے میں غور و فکر میں لگنا چاہا۔ چناں چہ کئی کئی دن اسی طرح گزر جاتے اور وہ اسی غیبوبت میں مستغرق رہتا۔ اسی طرح وہ لگاتار اپنے نفس کی فنا کا طالب رہا اور اخلاص کے ساتھ مشاہدۂ حق میں لگا رہا۔ یہاں تک کہ اسے یہ چیز حاصل ہو گئی اور اس کی ذات جملہ ذاتوں کے اندر غائب ہو گئی اور سوائے واحد، حق، موجود اور ثابت الوجود کے کچھ باقی نہ رہا اور اسے وہ لذت حاصل ہوئی جو نہ کبھی کسی نے دیکھی ہو گی نہ کسی نے سنی ہو گی اور نہ کسی انسان کے دل میں اس کا خیال گزرا ہو گا۔ حیّ کہتا ہے کہ یہ ایک ایسی حالت ہے جسے بیان نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کی تعبیر کی جا سکتی ہے۔ جو اسے بیان کرنے کا ارادہ کرے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی رنگوں کو چکھنا چاہے یا یہ چاہے کہ سیاہی میٹھی یا ترش ہو۔

اسے حیران! اس کے بعد ابنِ طفیل حیّ بن یقظان کی زبانی فلک اعلیٰ اور دوسرے افلاک پر اپنے مشاہدہ کا ایک عجیب و غریب خیالی وصف جو اس نے فلک اعلیٰ اور دیگر افلاک میں دیکھا، بیان کرتا ہے، ایسے طریقہ پر کہ وہ خود اس بات کا معترف ہے کہ وہ سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ اور وہ کہتا ہے کہ عبارت میں قدرت نہیں (کہ اسے بیان کر سکے) اور الفاظ سے حقیقت کے سوا کسی اور بات کا وہم گزرتا ہے۔

اس کے بعد ابنِ طفیل اس قصہ میں ایک اور جزیرہ کا بیان کرتا ہے جو حیّ بن یقظان کے جزیرہ کے قریب ہے، جس میں ایسے لوگ ہیں جو کسی نبی کے دین پر چلتے ہیں۔ (اس ملت سے اس کی مراد ملتِ محمدیہ ہے)۔ اس نئے دین پر ایمان رکھنے والوں میں سے دو شخص تھے جن میں سے ایک کا نام ابسال اور دوسرے کا سلمان تھا۔ ان دونوں نے نئے دین کا بغور مطالعہ کرنا شروع کیا اور ان کا مقصد یہ تھا کہ شریعت کے بعد اللہ اور ملائکہ کی صفات اور آخرت کے حالات معلوم کریں۔ ابسال باطن پر زیادہ غور کرتا اور تاویل کی طرف زیادہ راغب ہوتا۔ سلمان ظاہر مذہب کی زیادہ حفاظت کرتا اور تاویل سے دور بھاگتا۔ چناں چہ ابسال شریعت کے ان احکام پر عمل کرتے ہوئے جو گوشہ نشینی کی رغبت دیتے ہیں، لوگوں سے علیحدہ رہنے لگا اور سلمان شریعت کے احکام پر عمل کرتے ہوئے جن میں لوگوں کے ساتھ مدارات کرنے کا حکم ہے، لوگوں سے میل جول رکھنے لگا۔ یہی اختلاف ان دونوں میں جدائی کا سبب بنا۔ اس کے بعد ابسال کوچ کر کے حیّ بن یقظان کے جزیرہ میں چلا آیا تاکہ لوگوں سے الگ رہے اور اللہ کی عبادت میں یکسوئی سے لگا رہے۔ اس کی ملاقات حیّ سے ہو گئی۔ جب حیّ نے ابسال کی قرأت سنی اور اس کی نماز، تسبیح اور دعا کو دیکھا تو سمجھ گیا کہ یہ شخص عارفین میں سے ہے اگرچہ وہ اس کا کلام

نہیں سمجھا۔ ابسال نے اسے تمام چیزوں کے ناموں کی تعلیم دی تاآں کہ وہ بولنے لگ گیا۔ حیّ نے اپنے نئے دوست کو اپنی زندگی کی تاریخ بتلائی اور بتلایا کہ وہ سوچتے سوچتے ترقی کرتا گیا تاآں کہ اس نے اللہ کی معرفت حاصل کرلی۔ جب ابسال نے اُس سے (ذاتِ حق) کا وصف سُنا تو اُسے یقین ہوگیا کہ تمام وہ اشیاء جن کا ذکر اس کی شریعت میں آیا ہے، وہی چیزیں ہیں جنہیں حیّ بن یقظان نے پہچانا اور اپنی عقل کے ذریعہ سے معلوم کیا ہے۔ لہٰذا معقول اور منقول دونوں کے درمیان اس کے نزدیک مطابقت ہوگئی اور تاویل کے طریقے قریب ہو گئے۔ اور ابسال نے اپنے دوست حیّ کو ان چیزوں کے متعلق بتایا جو اس کی شریعت میں وارد ہوئی ہیں تو حیّ نے ان میں کوئی ایسی چیز نہ پائی جو اس کے مشاہدہ کے خلاف یا ان چیزوں کے خلاف ہو جنہیں اس نے بذاتِ خود معلوم کیا ہے لہٰذا اُسے معلوم ہوگیا کہ جس شخص نے یہ صفت بیان کی ہے اور اُسے لے کر آیا ہے، اپنے بیان میں سچا ہے۔ اپنے قول میں صادق ہے اور اپنے رب کی طرف سے بھیجا ہوا ہے۔ چناں چہ وہ اس پر ایمان لے آیا۔ اس کی تصدیق کی اور اس کی رسالت کی گواہی دی۔

اس کے بعد اس نے ان تمام اوامر و نواہی کا علم حاصل کیا جنہیں یہ رسول لے کر آیا تھا اور وہ ان پر کاربند ہوگیا۔ مگر حیّ کے دل میں دو باتیں باقی رہیں، جن کی حکمت اس پر واضح نہ ہوئی۔ ایک یہ کہ اس رسول نے عالمِ الٰہی کے اکثر احوال کے بیان میں لوگوں کے لئے مثالیں کیوں بیان کی ہیں اور وضاحت سے بیان کرنے سے کیوں اعراض کیا ہے، یہاں تک کہ بعض لوگ تشبیہہ اور تجسیم میں مبتلا ہوگئے اور انھوں نے اللہ کے متعلق ایسی چیزوں پر اعتقاد کیا جن سے وہ منزہ ہے اور یہ کہ اس نے صرف انہی فرائض پر کیوں اکتفا کی اور مال جمع کرنے اور خوب دولت کمانے کی کیوں اجازت دی۔ یہاں تک کہ لوگ باطل کی طرف لگ گئے اور انھوں نے حق سے اعراض کیا۔

حیّ بن یقظان کے دل میں خیال آیا کہ لوگوں کے ساتھ تعلق قائم کرکے اُن سے اسی حق کا ذکر کرے جسے اس نے مشاھدہ سے حاصل کیا ہے۔ اس سلسلہ میں اس نے اپنے دوست ابسال سے گفت گو کی۔ تقدیرِ الٰہی سے ایک کشتی جزیرہ کے قریب سے گزر رہی تھی جو انہیں ابسال کے جزیرہ میں لے گئی اور ابسال اپنے ساتھیوں کے ساتھ جا ملا اور انہیں حیّ بن یقظان کے مقام اور حال کے متعلق آگاہ کیا۔ ان لوگوں نے حیّ کی تعظیم و تکریم کی اور اس کی آؤ بھگت کی۔ حیّ نے انہیں تعلیم دینا شروع

کی اور حکمت کے اسرار ان پر ظاہر کیے ۔ ابھی وہ ظاہری امور سے تھوڑا ہی باہر گیا تھا کہ وہ لوگ اس سے بددل ہونے لگے اور حیّ ان کے اخلاص سے مایوس ہو گیا ۔ حالاں کہ یہ لوگ قوم کے خاص لوگوں میں سے تھے ۔ تو پھر ان عوام کا کیا حال ہوگا ، جنہیں اس نے دنیا کا حریص اور جہالت میں ڈوبا ہوا پایا ۔ چناں چہ اُسے ثابت ہو گیا کہ مکاشفہ کے طور پر لوگوں سے بات کرنا سودمند نہیں ہو سکتا ۔ اور یہ کہ جس قدر ان کو اعمال کرنے کا مکلف قرار دیا گیا ہے اس سے زیادہ کا مکلف بنانا ممکن نہیں ۔ وہ سمجھ گیا کہ جو کچھ رسولوں نے فرمایا ہے اور شریعت میں آیا ہے تمام کی تمام حکمت ، ہدایت اور توفیقِ الٰہی اُن میں پائی جاتی ہے ۔ نیز یہ کہ ؎

ہر کسے را بہر کارے ساختند

اور ہر شخص کے لئے وہی امور آسان کر دیئے جاتے ہیں ، جن کے لئے وہ پیدا ہوا ہے ۔ چناں چہ یہ لوٹ کر اصحابِ ظاہر کی طرف آیا یعنی سلمان اور اس کے ساتھیوں کی طرف آیا اور اس نے جو باتیں پہلے کی تھیں ، ان سے معذرت چاہی ۔ انہیں بتلایا کہ اب اس کی بھی وہی رائے ہے ، جو ان کی ہے اور اس نے ان کی راہ کی طرف ھدایت پائی ہے ۔ اس نے ان کو نصیحت کی کہ وہ حدودِ شرع پر قائم رہنے پر کار بند رہیں ، متشابہات پر ایمان رکھیں اور آیات کے سامنے سر جھکائیں اور بے کار باتوں میں غور کرنے سے اجتناب کریں ۔ بدعتوں اور خواہشات سے اعراض کریں اور سلف صالح کی اقتدا کریں ۔ اور اس راہ کے سوا کسی اور راہ میں نجات نہیں پائی جاتی ۔ نیز یہ کہ اگر وہ غور و خوض کی بلندیوں پر چڑھ جائیں گے تو ان کے دین کا معاملہ خلل پذیر ہو جائے گا ۔ وہ تذبذب میں پڑ جائیں گے ۔ پہلی حالت کی طرف لوٹ جائیں گے اور ان کا انجام بُرا ہوگا ۔ اگر وہ اپنے دین پر قائم رہیں گے تو نجات پائیں گے ۔ اس کے بعد اس نے انہیں الوداع کہا اور اپنے ساتھی ابسال کے ساتھ اپنے جزیرہ میں چلا آیا ۔ اور دونوں اس جزیرہ میں اللہ کی عبادت کرتے رہے تاآں کہ انہیں موت نے آلیا ۔

(مسلسل)

○ ● ○

اجتہاد تاریخ کی روشنی میں

ڈاکٹر امیر حسن صدیقی

اسلام اور دیگر مذاہب میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلام زندگی کا ایک ہمہ گیر اور جامع تصور دیتا ہے۔ یہ محض چند عبادات و رسوم کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔ یہ ایک مکمل نظام زندگی اور ضابطۂ حیات ہے، جو زندگی کے تمام معاملات میں رہنمائی کرتا ہے اور ایسے جامع اصول دیتا ہے جو ہر زمانہ اور ہر دور کی ضروریات کو پورا کرتے ہیں، مادی ضروریات اور روحانی و اخلاقی ضروریات ہر دو کو۔ اسلام انسان کی مادی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے ایک سیاسی معاشی اور معاشرتی تصور دیتا ہے، جس کی بنیاد پر صالح معاشرہ اور متوازن سوسائٹی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ اسلام انسان کے روحانی مطالبات کو پورا کرنے کے لئے عبادات اور انسان اور خدا کے درمیانی تعلق کو مستحکم کرنے کے لئے "مذہب" کا ایسا انقلابی تصور دیتا ہے، جو انسان کی پوری شعوری زندگی کا احاطہ کر لیتا ہے۔ اور انسان کو دیگر تمام اطاعتوں سے نکال کر صرف خدائے واحد کی بندگی اور غلامی میں دے دیتا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے:۔

ان الحکم الا للہ امر الا تعبدوا الا ایاہ ذلک الدین القیم ۰

حکم اللہ کے سوا کسی کے لئے نہیں۔ اس کا فرمان ہے کہ اس کے سوا تم کسی کی بندگی و اطاعت نہ کرو یہی صحیح طریقہ ہے۔

اس آیت میں واضح طور پر حاکمیت اور قانون سازی کے جملہ اختیارات صرف اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص کرتے ہوئے انسانوں کو اسی کے قانون کی پیروی اور بندگی کی دعوت دی گئی ہے۔ اسلام اپنے ہر پیرو سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اگر تم نے اسلام کو سوچ سمجھ کر اختیار کیا ہے تو اس میں پورے کے پورے داخل ہو جاؤ۔ صرف صبغۃ اللہ کو اختیار کرو اور بقیہ تمام اطاعتوں کو باطل قرار دے دو۔

يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان۔ (۲ - ۲۰۸)

اے اہلِ ایمان اسلام میں پوری طرح داخل ہو جاؤ اور شیطان کے نقشِ قدم پر نہ چلو۔

انبیاء کرام کی بعثت کا اصل مقصد اس کے سوا اور کچھ نہ تھا کہ وہ زمین پر اللہ تعالیٰ کے دین کو قائم کریں۔ یہاں پر قیامِ عدل اور مساوات کی کوشش کریں اور ظلم و فساد کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکیں۔

لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ہ (۵۷ - ۲۵)

ہم نے اپنے رسول واضح نشانیاں دے کر بھیجے ہیں اور ان کے ساتھ کتاب (قانونِ حیات) اور میزانِ عدل اُتاری ہے تاکہ انسانوں پر انصاف قائم کریں۔

اسلام نے قیامِ عدل اور تحفظِ نوعِ انسانی کے لئے جو ھدایات اور اُصول ہم کو دیئے ہیں، ان کے پیچھے عظیم حکمتیں پوشیدہ ہیں۔ اسلام نے اپنی تعلیمات کی بنیاد عقل اور غور و فکر پر رکھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام اپنے ماننے والوں کو یہ دعوت دیتا ہے کہ وہ تفقہ فی الدین کے ذریعے اپنے رب کو پہچانیں۔

اسلام نے ہمیں جو تصورِ قانون دیا ہے۔ اس کی بنیاد دو اہم ماخذوں پر ہے۔ یہ ماخذ قرآنِ حکیم اور سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اسلامی فقہ دراصل انہی اصولوں کے جاننے، ان میں غور و فکر کرنے اور ان سے تخریج مسائل کا نام ہے۔ چوں کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے آخری نبی ہیں اور آپؐ کے بعد کوئی اور نبی نہیں آسکتا۔ اس لئے قرآن کا اسلوبِ بیان انتہائی مجمل رکھا گیا۔ اور اسے ہر زمانے میں قابل اور مستند بنانے کے لئے غیر ضروری تفاصیل سے احتراز کیا گیا۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ میں صحابہ کو جن مسائل سے سابقہ پڑتا، ان کے بارے میں یا تو وحی الٰہی کے ذریعے ھدایت کر دی جاتی۔ یا حضورؐ کی سنت سے سند لی جاتی۔ چوں کہ اُس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بنفسِ نفیس صحابہ کے درمیان موجود تھے، اس لئے تخریج مسائل میں کوئی خاص دقت پیش نہیں آئی۔ البتہ نبی کریمؐ نے اپنے صحابہ میں دین کے بارے میں غور و فکر کرنے اور مسائل استنباط کرنے کا جذبہ پیدا کرنے کی پوری کوشش کی۔ چناں چہ جب معاذ بن جبلؓ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا گیا تو آپؐ نے ان سے بعض سوالات کئے جنہیں معاذ بن جبلؓ نے خود یوں بیان کیا ہے۔

"جب تمہارے پاس کوئی معاملہ فیصلہ کے لئے پیش ہوگا تو تم اس کا فیصلہ کس طرح کروگے؟ میں نے عرض کیا کہ میں اس کا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کروں گا۔ آپؐ نے فرمایا، اگر کتاب اللہ میں اس کے متعلق کوئی بات نہ ملے تو کیا کروگے؟ میں نے کہا اس کا فیصلہ رسول اللہؐ کی سنت کے مطابق

کروں گا۔ پھر حضورؐ نے فرمایا: اگر رسول اللہؐ کی سنت میں بھی اس کے متعلق کوئی بات نہ ملے تو کیا کروگے؟ میں نے کہا۔ پھر میں اجتہاد کر کے رائے متعین کرنے کی کوشش کروں گا۔ اور اس میں کوئی کسر نہ اُٹھا رکھوں گا۔ رسول اللہؐ نے میری بات سُنی تو میرے سینے پر خوشی سے ہاتھ مارا اور فرمایا کہ اس اللہ کا شکر ہے جس نے اللہ کے رسول کے نمائندے کو اس بات کی توفیق دی جو اللہ کے رسول کو پسند ہے۔"

اس حدیث سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد کو کتنا پسند فرماتے تھے۔ اور اپنے عمّال اور صحابہ میں اجتہادی جذبہ پیدا کرنے کی کتنی کوشش کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے دینی مسائل میں غور و فکر کرنے اور اجتہاد کی بنیاد پر اختلاف رکھنے کو اُمت کے لئے رحمت قرار دیا۔ کیوں کہ اس طرح اُمت کو دینی احکامات پر عمل کرنے میں آسانی اور سہولت ہو جاتی ہے۔ جو شخص جس مسلک کو اپنے لئے اصح سمجھتا ہے، بلا روک ٹوک اس پر عمل کرتا ہے۔

اجتہاد کا مادہ 'ج ہ د' ہے۔ لغوی طور پر اجتہاد کے معنی انتہائی کوشش کرنے کے ہیں۔ فقہ کی خاص اصطلاح کے طور پر ہم جو معنی اجتہاد کے لیتے ہیں، وہ یہ ہیں کہ قرآن و حدیث میں واضح حکم کے موجود نہ ہونے کی صورت میں انہی دو ماخذوں کی مدد سے تخریج مسائل کرنا اور احکام میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرنا۔ گو اسلام نے اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے کھلا رکھا ہے۔ اور ہر زمانے میں اُمت نے اجتہاد سے کام لے کر اپنے لئے آسانیاں اور عمل کی راہیں پیدا کی ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی اس بات کا بھی اہتمام کیا گیا ہے کہ ہر کس و ناکس کو اجتہاد کرنے کا حق نہ دیا جائے۔ کیوں کہ اگر اُمت کا ہر فرد مجتہد بن بیٹھے گا تو احکام الٰہی میں من مانی تاویلات و تحریفات کا دروازہ کھل جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے مجتہدین کے لئے چند خصوصیات کو لازمی قرار دیا ہے۔

چناں چہ شاہ ولی اللہ مجتہد کے لئے پانچ خصوصیات کو بنیاد قرار دیتے ہیں:۔

اوّل ــــ وہ کتاب و سنت کے ان حصوں پر جن کا تعلق احکام سے ہے گہری نظر رکھتا ہو۔ اور یہ بھی جانتا ہو کہ ان کے اندر کون سے نصوص خاص ہیں اور کون سے عام۔ کون نص مجمل ہے اور کون مبین۔ کون حکم ناسخ ہے اور کون منسوخ۔

دوم ــــ (روایتی حیثیت سے) احادیث کے متعلق یہ علم رکھتا ہو کہ کون کون سی حدیثیں متواتر ہیں اور کون سی احاد۔ کون سی حدیث متصل ہے اور کون مرسل۔ نیز یہ کہ کون راوی کس درجہ میں قوی یا ضعیف ہے۔

سوم ـــــ زبان عربی پر لغوی اور نحوی دونوں حیثیتوں سے پورا عبور رکھتا ہو۔

چہارم ـــ علمائے صحابہ و تابعین وغیرہم کے اقوال کے بارے میں یہ خبر رکھتا ہو کہ کون مسئلے اجماعی ہیں اور کون اختلافی۔

پنجم ـــــ قیاس کی حقیقت اور اس کی تمام اقسام کو جانتا ہے۔

ان خصوصیات سے متصف عالم ہی اس بات کا مجاز ہے کہ وہ ان مسائل میں جن میں قرآن وسنت خاموش ہوں، غور وفکر کرکے کوئی حل تجویز کرے۔ ایسے عالم دین کو فقہ کی اصطلاح میں "مجتہد مطلق" کہتے ہیں۔

اجتہاد اور مجتہدین کی خصوصیات کے اس مختصر جائزہ سے یہ بات متعین ہوکر ہمارے سامنے آتی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ ہر زمانے میں کھلا رہا ہے۔ خواہ یہ اجتہاد مستقل نوعیت کا ہو۔ یا اس کی حیثیت اجتہاد فی المذہب یا اجتہاد فی المسائل کی رہی ہو۔

قرآن وسنت میں اگرچہ اصول وکلیات کے علاوہ سینکڑوں جزوی مسائل بھی بیان کئے گئے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ تمدن اور اجتماع کی ترقی اور مختلف اقوام کے ساتھ ربط پیدا ہونے کے نتیجہ میں بے شمار مسائل ایسے پیدا ہوئے جن کا کوئی واضح حل قرآن وحدیث میں موجود نہ تھا۔ ایسے تمام مسائل کو اجتہاد کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی گئی، جیساکہ اس سے پہلے حدیث معاذ بن جبل میں ذکر کیا گیا۔ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طریق استنباط کی توثیق فرمائی۔ آں حضرتؐ کے بعد خلیفہ راشد حضرت ابوبکر صدیقؓ کا معمول یہ تھا کہ جب کوئی شخص حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کرتا تو آپ فیصلے کے لئے قرآن کو بنظر غائر دیکھتے۔ اگر وہاں کوئی ہدایت موجود ہوتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے اور اگر ایسا نہ ہوتا تو اس معاملہ کے متعلق کوئی حدیث ان کے اپنے علم میں ہوتی تو اس حدیث کو اپنے فیصلہ کی بنیاد قرار دیتے۔ لیکن جب اپنا ذخیرہ حدیث بھی اس معاملہ میں رہنمائی نہ کر پاتا تو اس وقت آپ باہر تشریف لاتے اور عام مسلمانوں سے پوچھتے کہ کیا ان کو حضور نبی کریمؐ کا کوئی فیصلہ اس سلسلہ میں معلوم ہے۔ اگر پھر بھی کوئی حدیث نبوی نہ ملتی تو صحابہ سے مشورہ کرتے اور جس رائے پر اتفاق ہوتا، اس کو اختیار کرتے۔ اس عمل کا نام "اجماع" ہے۔ اور یہ اجتہاد کی کامل ترین شکل ہے۔ بعض مواقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خود بھی اجتہاد فرمایا۔ چناں چہ جب آپ سے کلالہ کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اگر صواب ہوا

تو اللہ کی طرف سے ہوگا ورنہ شیطان کی طرف سے۔ دوسرے موقع پر جب مانعینِ زکوٰۃ کا مسئلہ پیش آیا تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اکثر صحابہ اکرام کی مخالفت یا خاموشی کے باوجود ذاتی اجتہاد سے کام لیا اور زکوٰۃ کی فرضیت کو صلوٰۃ کی فرضیت کے برابر قرار دے کر جو حکم منکرِ صلوٰۃ کے لئے تھا، اسی کو مانعینِ زکوٰۃ کے لئے قرار دیا۔ اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ نے مالک بن نویرہ کے واقعہ میں حضرت خالد کی طرف سے خون بہا ادا کیا۔ اور اس کی بنیاد ایک دوسرے واقعہ میں تلاش کی جب کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد کے ایسا ہی کرنے پر خون بہا ادا کیا تھا۔ حضرت ابو بکرؓ کے اجتہادوں میں ایک بہت اہم اجتہاد فدک کی زمین کے بارے میں ہے۔ خیبر کی فتح کے بعد نبی کریمؐ نے خیبر کو ۳۶ حصوں میں تقسیم کیا۔ ان میں سے ۱۸ حصے اپنے لئے بحیثیت صدر مملکت مخصوص کئے، جن کی آمدنی حکومت کے اخراجات اور اہلِ بیتِ نبویؐ پر خرچ ہوتی تھی۔ اور باقی حصص مسلمانوں میں تقسیم کر دیئے۔ اہلِ فدک نے بغیر لڑے بھڑے صلح کی درخواست کی اور نصف زمین معاہدہ میں دینی منظور کی۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول فرمالیا۔ اور یہ زمین آپ کی ملکیت قرار پائی۔ آپ کی وفات کے بعد حضرت فاطمہؓ و حضرت عباسؓ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ سے اس زمین کی واپسی کا مطالبہ کیا۔ چوں کہ یہ زمین "خالصہ" رسول تھی۔ یعنی اس کی حیثیت ایک سربراہِ مملکت کے "خالصہ" کی تھی۔ اس لئے حضرت ابو بکر صدیقؓ نے حضورؐ کے اس ارشاد کی روشنی میں ــ کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو کھلاتا ہے لیکن جب وہ اس کو دنیا سے اُٹھا لیتا ہے تو جو اُس نبی کا حصہ ہوتا ہے، وہ اُس شخص کی تحویل میں چلا جاتا ہے جو اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔ یہ اجتہاد فرمایا کہ فدک و خیبر کی زمینیں حضورؐ کے خلیفہ کا حق ہیں۔ لہٰذا اس پر دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلہ میں حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ کو حضرت ابو بکرؓ کے اجتہاد سے جزوی اختلاف تھا۔ یعنی وہ یہ تو تسلیم کرتے تھے کہ وراثت کے طور پر فدک و خیبر اُن کا حق نہیں ہے لیکن چوں کہ فدک و خیبر کی آمدنی بنو ہاشم کے غرباء میں تقسیم ہوتی تھی، اس لئے اس کی تولیت وہ اپنے پاس رکھنی چاہتے تھے اور حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بعد میں ان علاقوں کی تولیت و نگرانی ان حضرات کے حوالے کر دی مگر مصارف وہی رہے جو حضورؐ کے زمانے میں تھے۔ اس موقع پر حضرت ابو بکرؓ کے اجتہادات کے بارے میں ایک شبہ کا ازالہ ضروری ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے خمس مالِ غنیمت کے مصارف میں اجتہاد کے ذریعہ تبدیلی کی۔ حضور نبی کریمؐ اور ذوی القربیٰ کا حصہ ساقط کر دیا۔ حقیقت یہ نہیں ہے۔ در اصل یہ غلط فہمی امام ابو یوسف کے ایک روایت نقل کرنے سے پیدا ہوئی ہے، جس میں وہ

کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خمس میں سے رسول اللہؐ اور ذوی القربیٰ کا حصہ ساقط کر دیا اور صرف تین حصے باقی رکھے، حالاں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خمس کے معاملہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسوہ پر عمل کیا [1] اور جس طرح پہلے حضرت علیؓ اس کی تقسیم کیا کرتے تھے، اسی طرح ان کو دیتے رہے۔ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے :۔

"میں خمس آں حضرتؐ کی حیات میں تقسیم کرتا تھا۔ اس لئے ابوبکر صدیقؓ نے بھی مجھ کو اس کا متولی بنا دیا اور ان کی زندگی میں بھی خمس میں ہی تقسیم کرتا تھا۔" [2]

ابوعبید نے کتاب الاموال میں ابن شہاب الزہری کا ایک قول نقل کیا ہے :۔ ابوبکر صدیقؓ خمس کو اسی طرح تقسیم کرتے تھے جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرتے تھے : [3]

مزید یہ کہ ابویوسف کی اس روایت کا راوی محمد بن السائب الکلبی ہے جس کے بارے میں محدثین کا قول ہے کہ جھوٹا ہے۔ سبائی ہے [4]۔ وغیرہ وغیرہ۔

اس مبحث کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ خمس کے بارے میں یہ کہنا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اجتہاد کر کے اس کے مصارف میں تخفیف کر دی صحیح نہیں ہے۔ البتہ فئے کی اس جاگیر کے بارے میں جو حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے مخصوص کر لی تھی اور جس کے بارے میں حضرت عباسؓ و حضرت فاطمہؓ نے حضورؐ کی وفات کے بعد دعویٰ کیا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اجتہاد سے کام لے کر ایک فیصلہ کیا جس کا ذکر ہم اس سے قبل تفصیل سے کر چکے ہیں۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بعد خلیفہ دوئم حضرت عمرؓ نے بھی اس اجتہادی جذبہ اور روح کو زندہ رکھا۔ شاہ ولی اللہؒ نے بڑی تفصیل کے ساتھ ایک رسالہ میں حضرت عمرؓ کے اجتہادات کو بیان کیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ ہر زمانے میں اجتہاد پر کاربند رہے۔ دورِ نبویؐ میں بھی آپ کے بعض اجتہادات کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً عبداللہ بن ابی مشہور منافق کی نماز جنازہ پڑھنے پر حضرت عمرؓ نے اجتہاد کے ذریعے حضورؐ کو روکنے کی کوشش کی۔ امہات المومنین کے بارے میں حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد کے ذریعے پردہ کرنے

---

[1] کتاب الخراج از ابویوسف ص ۴۲ [2] کتاب الخراج ص ۲۰ [3] کتاب الاموال ص ۳۳۱۔
[4] میزان الاعتدال فی نقد الرجال۔ حافظ ذہبی ج ۳ ص ۶۶۹۱۔

اور بازار میں نہ نکلنے کا مشورہ دیا جس کی توثیق بعد میں قرآن کے ارشاد سے ہوگئی۔ لیکن حضرت عمرؓ کے مشہور اجتہادات ان کے دورِ خلافت سے متعلق ہیں۔ جس میں سرفہرست عراق اور شام کی مفتوح زمینوں کے بارے میں آپ کا اجتہاد ہے۔ شام و عراق کے بارے میں صورتِ حال یہ تھی کہ سعد بن ابی وقاص فاتح عراق نے آپ کو خط لکھا کہ اموال منقولہ و غیر منقولہ کے بارے میں مجاہدین کا مطالبہ یہ ہے کہ وہ ان میں تقسیم کر دیئے جائیں۔ حضرت عمرؓ نے معاملہ شوریٰ کے سامنے پیش کیا۔ حضرت عمرؓ کی ذاتی رائے یہ تھی کہ ان زمینوں کی تقسیم نہیں ہونا چاہیئے۔ بلکہ انہیں خاصہ کے طور پر رہنا چاہیئے۔ جسے عام مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لئے اور ریاست کے حدود کی حفاظت کے لئے استعمال کیا جائے۔ اکثر صحابہ خاص طور سے عبدالرحمٰن بن عوف اور بلال وغیرہ حضرت عمرؓ کے سخت مخالف تھے۔ آخر کار حضرت عمرؓ نے معاملہ مہاجرین و انصار کے سامنے پیش کیا اور اپنے اجتہاد کے لئے سورہ انفال اور سورہ حشر کی آیتوں سے استنباط کیا۔ سورہ انفال میں کہا گیا تھا کہ "اور یاد رکھو کہ تم کو جس قدر غنیمت ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ تعالیٰ کا رسول کا اس کے قرابت داروں کا یتیموں کا مسکینوں کا اور مسافروں کا حق ہے۔" اسی طرح سورہ حشر میں ہے "جو مال اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر لوٹایا تو وہ اللہ کے واسطے رسول کے واسطے قرابت داروں یتیموں محتاجوں اور مسافروں کے لئے ہے۔ ان مفلس مہاجرین کے واسطے جو اپنے گھروں سے نکالے گئے اور ان کے لئے جو اپنے گھروں میں اپنے ایمان پر پہلے سے جمے ہوئے ہیں۔ اور ان لوگوں کے لئے جو بعد میں عالم وجود میں آئیں یا اسلام میں داخل ہوں ــــــــ"

حضرت عمرؓ نے اس آیت سے اجتہاد کیا اور کہا "آخر ان مسلمانوں کا کیا ہوگا جو بعد میں آئیں گے۔ وہ دیکھیں گے کہ تمام اراضی و ممالکِ مفتوحہ تقسیم کئے جا چکے ہیں"۔ اس لئے میری رائے میں اراضی کی تقسیم نہیں ہونی چاہیئے۔ منع تقسیم میں میری مصلحت یہ ہے کہ ارض کبریٰ میں کوئی ایسی جگہ نہیں ہے جسے ہمیں فتح کرنا ہو۔ اللہ تعالیٰ کے انعامات کا کہاں تک اعتراف کیجیئے۔ جس نے ہمیں ان کی زمین ان کے باشندوں سمیت ہمارے قبضہ میں دے دی۔ اس فتح کے مال منقولہ میں سے خمس نکال کر ان ہی میں تقسیم کر دیا ہے۔ اور اس خمس کو بھی اس کے مصرف پر خرچ کر دیا ہے۔ مگر میں مناسب سمجھتا ہوں کہ ان علاقوں کی اراضی وہاں کے آتش پرست باشندوں کے ہی پاس رہنے دی جائے۔ جس میں مسلمانوں کے کئی فائدے ہیں۔ اوّل ان اراضی سے خراج وصول ہوگا۔ دوئم ان کے غیر مسلم باشندوں سے جزیہ وصول ہوگا۔ سوئم۔ ان ممالک کی سرحدوں پر چوکیاں قائم

کرنے، بیت المال کو مستحکم کرنے اور مسلمانوں اور ان کی اولاد کی معاونت کرنے کے کام آئے گا۔ ان مصالح کی بنا پر حضرت عمرؓ نے ان زمینوں کی تقسیم کے بارے میں اجتہاد کیا اور صحابہ نے اسے تسلیم کیا۔

قاضی ابو یوسف نے حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔ حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق کی اراضی وغیرہ کی منع تقسیم میں قرآن مجید سے جو استدلال فرمایا تو یہ اللہ کی طرف سے ان کی بروقت معونت اور اس میں تمام مسلمانوں کی بھلائی مضمر تھی۔ اگر امیرالمومنین یہ اجتہاد نہ فرماتے تو یہ تمام اموال فاتحین کے درمیان تقسیم ہو کر ختم ہو جاتے۔ جس کے نتیجہ میں نہ تو اس وقت کے مفتوحہ علاقوں کی سرحدیں محفوظ ہو سکتیں، نہ اسلامی لشکر کو جہاد کے لئے تیار کیا جا سکتا۔

حضرت عمرؓ کا دوسرا اجتہاد مالِ غنیمت اور فئے کی تقسیم کے بارے میں بہت اہم ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے جو طریقہ اختیار کیا تھا، وہ مالِ غنیمت کی مساوی تقسیم کا تھا۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اس بارے میں بھی اجتہاد کیا اور مسلمانوں کی خدمات کی مناسبت سے وظائف و حصص کی تقسیم فرمائی۔ چناں چہ وظائف کی تقسیم سابقت فی الاسلام کے اصول پر کی گئی۔ مکی دَور میں اسلام لانے والے صحابہ، بدری صحابہ اور حضورؐ سے قریبی تعلق رکھنے والے صحابہ سب پر مقدم قرار پائے اور پھر بتدریج یہ سلسلہ آگے بڑھتا چلا گیا۔ اس طرح مالِ غنیمت میں سوار کے دو حصے اور پیادہ کا ایک حصہ مقرر کیا۔ یہ بھی حضرت عمرؓ کا اجتہاد تھا۔

خمس کے اس حصہ کے بارے میں جس کا مصرف ذوی القربیٰ رسول صلعم تھا، حضرت عمرؓ کا اجتہاد یہ تھا کہ اس کی تقسیم کا حق خلیفہ وقت کو ہے۔ اس کے مقابلے میں حضرت علیؓ اور حضرت عباس کا یہ کہنا تھا کہ یہ ہمارا حق ہے، ہم اسے جس طرح چاہیں تقسیم کریں۔ اس سلسلے میں قاضی ابو یوسف نے جو روایتیں بیان کی ہیں۔ ایک روایت جسے حضرت شاہ ولی اللہؒ نے نقل کیا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے کہنے پر ان کا حق تسلیم کر لیا اور آخر تک حضرت علیؓ کو خمس کے دو حصے ملتے رہے جسے وہ اہلِ بیت میں تقسیم کرتے رہے۔ [1]

حضرت عمرؓ کے اجتہادات میں ایک بہت اہم اجتہاد زکوٰۃ کے بارے میں ہے۔ اسلام نے زکوٰۃ کی ایک مخصوص شرح مسلمانوں کے اموال پر عائد کی تھی اور حضور نبی کریمؐ نے اپنی وفات سے قبل اپنے ایک فرمان

---

[1] فقہ عمر ص ۲۴۳۔ شاہ ولی اللہؒ

کے ذریعے اس شرح کا اعلان کر کے مقدار کا تعین کر دیا تھا۔ مگر اس فرمان اور قرآن کی ھدایات میں گھوڑوں کا
کہیں ذکر نہ تھا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ اس زمانے میں گھوڑوں کو صرف جنگ میں استعمال کیا جاتا تھا لیکن
حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب گھوڑوں کی باقاعدہ نسل کشی ہوئی اور ان کی تجارت ہونے لگی تو حضرت عمرؓ نے
گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب کر دی۔ آپ کا یہ اقدام ایک خالص اجتہادی اقدام تھا اور اس کی بنیاد یہ تھی کہ
چوں کہ اب گھوڑے محض جنگی ضرورت نہیں ہیں بلکہ مال تجارت ہیں اور مال تجارت پر زکوٰۃ واجب ہے
اس لئے اس پر بھی زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ نہ صرف یہ بلکہ حضرت عمرؓ نے عبادات میں بھی اجتہاد سے کام
لیا۔ رمضان میں نماز تراویح کا با جماعت التزام حضرت عمرؓ کا ہی اجتہاد ہے۔ حضرت عمرؓ سے قبل نماز تراویح
انفرادی طور پر ادا ہوتی تھی۔ اور اس کی صحیح تعداد کا تعین بھی نہ کیا گیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے با جماعت تراویح کا حکم
دیا اور ہر محلہ میں مساجد میں اس کا اہتمام کیا گیا۔ دورِ نبویؐ میں شرابی کو حد سے حد ۴۰ کوڑے کی سزا دی گئی۔
حضرت ابو بکرؓ نے اس کو قائم رکھا مگر حضرت عمرؓ نے اجتہاد سے کام لیا اور ۸۰ کوڑے سزا مقرر کی۔ اس طرح
حضرت عمرؓ نے بعض مواقع پر اجتہاد سے کام لے کر قرآن و حدیث کے بعض واضح احکام کو مؤخر بھی قرار دیا۔
چناں چہ قرآن حکیم کا حکم کہ چور کے ہاتھ کاٹے جائیں مگر حضرت عمرؓ نے اس زمانے میں جب کہ عرب میں قحط
پڑا، یہ سزا مؤخر کر دی، جس سے ان کی اجتہادی قابلیت کا پتہ چلتا ہے۔

دورِ خلافتِ راشدہ کے اجتہادات میں، حضرت عمرؓ کا وہ اجتہاد جس میں آپ نے مؤلفۃ القلوب کا
حصہ بند کر دیا، غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ قرآنی نص کی موجودگی میں حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ یقیناً چونکا دینے
والا تھا مگر چوں کہ آپ کا اجتہاد دلیلِ مستحکم کی بنیاد پر تھا، اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک
حکمِ قرآن کو معطل کر دیا۔ دراصل حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد کے پیچھے اصل حکمت یہ تھی کہ اب اسلام قوی ہو گیا
تھا۔ اور وہ لوگ جن کی تالیفِ قلب اس خیال سے کی جاتی رہی تھی کہ وہ مملکتِ اسلام کو کوئی نقصان نہ پہنچائیں،
اب اسلام کا بال بھی بیکا نہیں کر سکتے تھے۔ اس لئے اب ان کو مالی امداد دینا غیر ضروری تھا۔ لیکن اگر کسی موقع
پر دوبارہ ایسے حالات پیش آ جائیں، جب اسلامی ریاست کو مؤلفۃ القلوب کو حصہ دینا پڑے تو اس کا یہ
اقدام حکمِ قرآنی کی بنیاد پر جائز ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی ریاستوں میں امام یا خلیفہ کو اس بات کا اختیار
دیا گیا ہے کہ وہ مصارف میں حکمتِ عملی کے تحت وہاں تک تبدیلیاں کر سکتا ہے، جہاں تک وہ قرآن و
سنت کے خلاف نہ ہو۔

اسی طرح مفقود الخبر شوہر کے بارے میں حضرت عمرؓ کا یہ اجتہاد، کہ چار سال بعد وہ عورت نکاح ثانی کر سکتی ہے، واضح مصلحتوں پر مبنی تھا۔

ان اجتہادات کی روشنی میں ہمارا یہ نتیجہ نکالنا کہ دورِ خلافتِ راشدہ میں اسلام کی اجتہادی روح اپنے انتہائی کمال پر تھی، بے جا نہ ہوگا۔ اور چوں کہ دورِ خلافتِ راشدہ اور دورِ نبویؐ میں کوئی خاص بُعد نہ تھا، اس لئے صحابہ کرام کو اپنے اجتہاد کے لئے صحیح بنیاد تلاش کرنے میں کوئی دقت بھی پیش نہ آتی تھی۔ خلافتِ راشدہ کے بعد کے ادوار میں اجتہاد اور اجتہادِ اجتماعی یعنی اجماع کو بھی ایک ماخذ قانون کا درجہ دیا گیا۔ چناں چہ دورِ اموی میں جس کی ابتدا امیر معاویہ کی خلافت سے ہوتی ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی مملکت کے ہر گوشہ میں صحابہ اور تابعین پھیل جاتے ہیں۔ جس کے نتیجہ میں مختلف فقہی مدارس کا وجود عمل میں آتا ہے۔ ان فقہی مدارس کا سلسلہ ان صحابہ سے جا کر ملتا ہے جو اپنے علم و قابلیت کے لحاظ سے بجا طور پر مجتہدین میں شمار ہوتے ہیں۔ خاص طور پر حضرت عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر اور حضرت علیؓ۔ ان حضرات کے تلامذہ حضرت سعید بن مسیب، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعی، حسن بصری اور طاوس بن کیسان بہت مشہور ہوئے۔

دورِ اموی کی فقہی تاریخ کے مطالعہ سے یہ بات ہمارے سامنے آتی ہے کہ گو اس دور میں اجتہاد کا دروازہ کھلا تھا لیکن چوں کہ فقہ محض عملی مسائل تخریج کرنے کا کام نہ تھا۔ بلکہ نظری اور قیاسی مسائل بھی مجتہدین کے زیرِ بحث آ گئے تھے، اس لئے اس دور کے مجتہدین دو گروہ میں تقسیم نظر آتے ہیں۔ ایک علمائے اہلِ حدیث جو قیاس کے استعمال کو قطعی ناجائز قرار دیتے ہیں، دوسری طرف اہل الرائے جن کی نمائندگی عطاء، ابراہیم نخعی اور طاوس بن کیسان کرتے ہیں۔

بنو امیہ کے بعد دورِ عباسی میں مسلمانوں نے غیر معمولی طور پر اپنے فقہی سرمایہ کو وسعت دی اور اسی دور میں وہ چاروں مدرسۂ فکر مشخص ہو کر ہمارے سامنے آئے جو آج اُمتِ مسلمہ کے پیشِ نظر انتہائی مستند اور قابلِ عمل مانے جاتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے بے شمار اجتہادات ان کے شاگردانِ خاص امام ابو یوسف اور امام محمد کی تالیف کردہ کتابوں میں موجود ہیں۔ امام صاحب کے اجتہاد کا طریقہ یہ تھا کہ آپ نے اپنے شاگردوں اور ہم عصروں پر مشتمل ایک مجلس مشاورت تشکیل دی تھی، جو مختلف شعبہ ہائے علم سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ اصحابِ فکر اپنے اپنے مضمون میں یگانۂ روزگار تھے۔ ان کے سامنے ایک ایک مسئلہ پیش کیا جاتا اور وہ اس

پر اظہارِ خیال کرتے۔ پھر امام صاحب اپنے اجتہاد سے اس مجلس کو مطلع کرتے۔ آخر میں اتفاق رائے سے یا تو امام صاحب کے اجتہاد کو منظور کر لیا جاتا یا رَد کر دیا جاتا۔ امام صاحب نے اس طرح اپنے تلامذہ میں اجتہادی روح پیدا کرنے اور تخریجی مسائل کا ملکہ پیدا کرنے میں بڑا بنیادی کردار ادا کیا۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل نے بھی اجتہاد کو مختلف شکلوں میں زندہ رکھا اور اپنے تلامذہ کو تخریج مسائل کی تربیت دی۔ خاص طور پر امام شافعی نے اجتہاد کے میدان میں غیر معمولی کارنامے انجام دیئے۔

بنو عباس کے اولین سہ صد سالہ دَور میں فقہ اسلامی میں غیر معمولی اضافے ہوئے۔ لیکن چوتھی صدی ہجری کے بعد سے مسلمانوں کے سیاسی تنزل کے نتیجہ میں جو فکری زوال رونما ہونا شروع ہوا، اس نے آہستہ آہستہ اجتہاد کے دروازے بند کر دیئے۔ اور اس دَور کے مذاہبِ اربعہ کے علمار نے بابِ اجتہاد بند کرنے کا فتویٰ دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اجتہادی اہلیت کے لئے جن اعلیٰ صفات کا ہونا لازمی اور جس علمی اور فنی قابلیت کا موجود ہونا لابدی ہے، اس کا فقدان عام تھا۔ نہ عوام کا شعور اس قابل تھا کہ وہ یہ تمیز کر سکیں کہ کون تقلید کے قابل اور کس کی تقلید میں نقصان ہے۔ علمار نے محض اس خیال سے کہ بعد میں بعض جاہل اور ہوا پرست مسندِ علم پر متمکن ہو کر اسلام کے فقہی سرمایہ کو نقصان پہنچا بیٹھیں، اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کا فیصلہ کیا۔ مشہور مصری فاضل شیخ ابو زہرہ ان اسباب کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

علمار نے اس دَور میں اجتہاد کا دروازہ اس لئے بند کرنے کا فیصلہ کیا۔ اولاً جن علمار مجتہدین نے اپنے علم و عقل کے نور سے دنیا کو منور کیا تھا، ان کے تلامذہ اپنے شیوخ کے اقوال کو پتھر کی لکیر سمجھنے لگے تھے، ان گروہوں کے درمیان تعصب حد کو پہنچ چکا تھا۔ صرف اپنے اکابر کی تقلید اور ان پر اعتماد فطرتِ ثانیہ بن چکا تھا۔ ثانیاً، شروع میں خلفار کا طریقہ یہ تھا کہ عہدہ قضار پر صرف صاحبِ اجتہاد کو مقرر کرتے تھے اور مقلدین کو یہ عہدہ نہیں دیتے تھے۔ لیکن اب یہ تمیز اُٹھ گئی اور مخصوص مذاہب کے مقلد اس منصب پر فائز کئے جاتے تھے۔ ثالثاً۔ مذاہبِ اربعہ کی تدوین کے نتیجہ میں عوام نے بجائے تلاش و جستجو کے سہل انگاری سے کام لے کر ان میں سے کسی ایک مسلک کی پیروی کو اختیار کرنا شروع کیا اور اس طرح اجتہاد کے جذبے میں بہت کمی واقع ہو گئی۔

ان تمام اسباب کے نتیجہ میں وقتی طور پر اجتہادِ مطلق کا دروازہ بند ہو گیا البتہ مجتہدین المذہب اس دَور میں پیدا ہوتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دَور کے فقہار کا اجتہاد مقید اور محدود ہے۔

چھٹی صدی ہجری کے بعد تقریباً چار پانچ صدیاں اسی گومگو کے عالم میں گزریں۔ اس زمانے میں مختلف فقہاء نے بجائے نئے سرے سے تخریج مسائل کرنے کے متقدمین کے سرمائے کو مرتب کرنے، اس کے حواشی لکھنے اور اس میں بعض جزوی اصلاحات کرنے کی طرف توجہ دی۔ حتیٰ کہ بعض اوقات حواشی متن سے بڑھ گئے اور مطلب خبط ہو کر رہ گیا۔ اس زمانے میں بعض کتب فتاویٰ کی تدوین کی گئی۔

لیکن اس کے باوجود مسلمانوں میں یہ جذبہ برابر کارفرما رہا کہ وہ ہر زمانے کے مطالبات اور ضروریات کے پیش نظر اسلام کی اصل روح کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف مسائل میں اجتہاد کریں۔ دوسری طرف بعض مسلمان حکومتوں نے بھی اس سلسلہ میں غیر معمولی دلچسپی کا ثبوت دیا۔ چنانچہ سلطنت عثمانیہ نے ۱۲۸۶ھ میں باقاعدہ فقہ حنفی کو ملکی قانون قرار دیا۔ فقہ حنفی کی مشہور کتاب "المجلہ" کی تالیف اور اشاعت کا انتظام کیا۔ حکومت کا یہ اقدام اسلام کی اجتہادی روح کے عین مطابق تھا۔ المجلہ احکام العدلیہ کی اشاعت سولہ ابواب پر مشتمل تھی۔ اس میں بیشتر دیوانی معاملات بیع، اُجرت، ضمانت، انتقالِ قرض، معاصدۂ امانت، متولی، صدایا، اسراف، تغلب، ضیاع، مشترکہ ملکیت، شہادت وغیرہ سے متعلق مباحث تھے۔ المجلہ کی تدوین یہ واضح کرنے کے لئے کافی ہے کہ بغداد کی تباہی، مسلمانوں کی مرکزیت کے وقتی طور پر ختم ہو جانے اور ان میں فکری اضمحلال اور تنزل آ جانے کے باوجود ہر زمانے کی مناسبت سے احکام اسلامی کی تشکیل کا جذبہ ہنوز برقرار تھا۔ یہی وہ اجتہادی روح تھی جو اسلام اپنے ماننے والوں میں پیدا کرنا چاہتا تھا۔ ابھی تین صدی پہلے ہندوستان میں فتاویٰ عالم گیری کی تدوین اس بات کی علامت ہے کہ مسلمان کسی دور میں بھی محض اگلوں پر بھروسہ کر کے نہیں بیٹھے بلکہ ہر زمانے میں انھوں نے اجتہاد سے کام لے کر نئی راہیں نکالنے اور مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ فتاویٰ عالم گیری کی تکمیل ۱۰۸۱ھ بمطابق ۱۶۷۰ء میں ہوئی۔ یہ کام آٹھ سال کی محنت کے بعد انجام پایا تھا۔ فتاویٰ کا اصل نسخہ عربی میں چھ حصوں پر مشتمل تھا۔ جس کے فارسی اور اردو تراجم آج بھی ہمارے فقہی سرمایہ کی زینت ہیں۔ فتاویٰ عالم گیری کی تدوین کسی وقتی مصلحت یا شخصی خواہش کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ اس کی ترتیب کا اصل محرک مسلمانوں کا یہ جذبہ تھا کہ اسلام ہر دور اور ہر زمانے کے لئے ہے۔ اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ وہ صرف شرعی قوانین کا اجراء کرے اور اپنے دور کے مسائل میں اجتہاد سے کام لے کر مشکلات کا حل تلاش کرے۔ عالم گیر کے بعد ہندوستان پر غیر ملکی تسلط اور مشرقِ وسطیٰ میں فرانسیسی اور برطانوی سامراج کی ریشہ دوانیوں کے

نتیجہ میں مسلمان ایک عرصہ تک اس فکری بے سروسامانی میں مبتلا رہے لیکن اٹھارھویں اور انیسویں صدی سے دوبارہ عالم اسلام میں اسلامی نشاۃ ثانیہ کی تحریکیں اُٹھنی شروع ہوئیں چناں چہ محمد بن عبدالوہابؒ، جمال الدین افغانی اور محمد عبدہٗ کے علاوہ ہندوستان میں اقبالؒ نے جو فکری تنظیم کا کام کیا۔ اس کے نتیجہ میں مسلمانوں میں یہ جذبہ پیدا ہونا شروع ہوا کہ آج بھی اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ لیکن جیسا کہ ابتدا میں عرض کیا گیا تھا، اجتہاد کا حق ہرکس وناکس کو حاصل نہیں ہے۔ اس کے لئے کچھ مخصوص شرائط ہیں۔ اگر کوئی عالم دین ان شرائط سے متصف ہو تو اس کو بھی اجتہاد کا حق اسی طرح حاصل ہے، جس طرح پہلے فقہاء اور مجتہدین کو تھا۔

دور جدید میں اجتہاد کے بارے میں جن مفکرین نے اپنے نظریات پیش کئے، ان میں اقبالؒ سب سے نمایاں ہیں۔ اقبالؒ نے ایک طرف تو مغربی علوم کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور دوسری طرف وہ اسلامی فقہ پر گہری نگاہ رکھتے تھے۔ اسی لئے انھوں نے اسلامی قانون کی تعمیرِ نو کا کام شروع کیا تھا۔ اقبالؒ نے اجتہاد کی ضرورت کو بدلائل واضح کیا اور برصغیر کے مسلمانوں میں یہ شعور پیدا کیا کہ آج بھی اسلامی قانون قابلِ عمل ہے اور اجتہاد کا دروازہ آج بھی کھلا ہوا ہے۔ اقبالؒ نے سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں اپنے اسی خیال کا اظہار کیا تھا کہ "میرا عقیدہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے اُصولِ قانون پر ایک تنقیدی نظر ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدّد ہوگا۔ اور بنی نوعِ انسان کا سب سے بڑا خادم وہی شخص ہوگا۔ یہ وقت عمل کا ہے۔ کیوں کہ میری ناقص رائے میں مذہب اسلام گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔"

علامہ اقبالؒ نے اجتہاد کے دروازہ بند ہونے کی تین بنیادی وجوہ بتائی ہیں — اولاً۔ فرقہ معتزلہ کی تفرقہ آرائی کے اثرات کی روک تھام کے لئے ایسا کرنا ناگزیر تھا۔ ثانیاً مسلم سوسائٹی تصوف کے اثر ونفوذ کے نتیجہ میں سماجی تصور سے محروم ہو گئی تھی۔ اور سوسائٹی میں ذہین طبقہ کا فقدان ہو گیا تھا۔ ثالثاً۔ زوالِ بغداد نے پورے عالمِ اسلام کو متاثر کیا تھا اور اس کے نتیجہ میں علمائے سلف کی تقلید کا رجحان پیدا ہوا۔

ان اسباب کا جائزہ لینے کے بعد اقبالؒ کہتے ہیں:۔

"میں نے ان اسباب کی وضاحت کی ہیں جن کی بنا پر میرے نزدیک علماء اس رائے پر پہنچے تھے۔ لیکن اب صورت حال بدل چکی ہے اور عالمِ اسلام کو انسانی فکر کے ہر گوشہ میں غیر معمولی ارتقاء کے اثرات سے سابقہ کرنا ہے۔ چناں چہ میں نہیں سمجھ سکتا کہ اب بھی اس مسلک پر قائم رہنے کی کیا وجہ ہے۔"

لیکن اقبالؒ اجتہاد کے لئے چند شرائط کی موجودگی لازمی خیال کرتے ہیں۔

مضمحل گردد چو تقویمِ حیات
ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آباء رو کہ ایں جمعیت است
معنئ تقلید ضبط ملت است

لیکن رموزِ بے خودی میں اجتہاد اور تقلید کے مسئلہ سے بحث کرتے ہوئے اقبالؒ نے اس پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ کم نظر علماء کے اجتہاد کے مقابلہ میں تقلید محفوظ تر ہے۔ فرماتے ہیں:

ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر
اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

اس کے ساتھ ساتھ اقبالؒ نے عالمِ اسلام کے سوچنے سمجھنے والے طبقے سے بار بار یہ مطالبہ کیا کہ وہ جدید زمانے کے تقاضوں کے پیشِ نظر اجتہاد سے کام لے کر قانون کی تدوینِ جدید کریں۔

اقبالؒ کا اصل کارنامہ یہی ہے کہ انہوں نے اس دور میں مسلمانوں کو اجتہاد کی اہمیت اور قدر و قیمت کا صحیح اندازہ کرایا۔ اسلامی قانون کی تدوینِ جدید کی طرف عملی قدم اٹھایا اور اس تصور کی کھلم کھلا مخالفت کی کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔

تاریخ اسلام میں سیاسی حاکمیت کے تصوّر کا ارتقاء

ابو سلمان ضیاء

خلافتِ راشدہ کے دَور میں مسلمانوں کی سیاسی حاکمیت کا مظہر امیر المومنین یا خلیفہ ہوتا تھا، جسے صحابہ کرام میں سے سابقین اوّلین کا گروہ منتخب کرتا۔ اور وہ انہیں کے مشورے سے فرائض خلافت سر انجام دیتا۔ بے شک خلیفہ پابند ہوتا تھا احکامِ قرآن اور ارشاداتِ نبویؐ کا نیز ہر معاملے میں اسے سابقین اوّلین سے رائے لینی پڑتی تھی۔ لیکن یہ کہ اصل سیاسی حاکمیت خدا تعالیٰ کی ہے۔ اور خلیفہ اس کا صرف نائب ہے۔ یہ تصوّر ہمارے نزدیک اس شکل میں اس دَور میں موجود نہ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ یعنی نائب اور جانشین کا لقب دیا گیا لیکن آپ خلیفہ رسُول تھے خلیفۃ اللہ نہ تھے اور نہ اس زمانے میں خلافت کے معنی خلافت اللہ کے لئے جاتے تھے۔ یہ معنی بہت بعد عباسیوں کے دَور میں رواج پذیر ہوئے۔ حضرت ابوبکرؓ کے بعد جب حضرت عمرؓ کو خلیفہ رسول کے خلیفہ کا لقب قدرے طویل محسوس ہوا تو انھوں نے اپنے لئے جو لقب اختیار کیا۔ اس سے ان بزرگوں کے رجحانِ فکر کا پتہ چلتا ہے۔ آپ نے "خلیفہ خلیفہ رسول" کے بجائے امیر المومنین کہلوانا پسند فرمایا۔ یعنی مومنین اور مسلمانوں کے امیر۔ اس لقب سے اللہ کی سیاسی حاکمیت کی جانشینی کے بجائے مسلمانوں کی سیاسی حاکمیت اور ان کی نمائندگی کا خیال غالب ہے [1]

---

[1] حضرت عمرؓ سے ایک واقعہ مروی ہے کہ آپ نے کسی صاحب سے کوئی بات پوچھی۔ اس نے جواب میں اللہ اعلم بالصواب (اللہ بہتر جانتا ہے) کہا۔ حضرت عمرؓ نے قدرے جھلا کر فرمایا کہ یہ تو میں جانتا تھا کہ اللہ بہتر جانتا ہے۔ میرا سوال تو تم سے تھا کہ تم اس چیز کے بارے میں کچھ جانتے ہو یا نہیں

باقی رہا اس دور میں نظام سلطنت اور نظم و نسق حکومت کا معاملہ تو جیسا کہ "مسلمانوں کا نظمِ مملکت" کے دو مصری مصنفوں ڈاکٹر حسن ابراہیم حسن اور علی ابراہیم حسن نے لکھا ہے کہ قرآن نے کوئی ایسا دستورِ حکومت متعین نہیں کیا تھا۔ جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمان عمل کرتے۔ یہ صحیح ہے کہ بعض آیات میں نظم حکومت کے بارے میں اجمالی اشارے ملتے ہیں۔ مثلاً ارشاد ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا طرزِ کار آپس میں مشورہ کرنا ہے ۔ ایک اور موقع پر رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حکم ہوتا ہے کہ آپؐ صحابہ سے مشورہ کیا کریں۔ لیکن یہ کہ خلیفہ کیسے منتخب ہو؛ اسے کون منتخب کریں۔ خلیفہ کے کیا حقوق و واجبات ہیں۔ وہ ایک مدّتِ معینہ کے لئے ہو یا تاحینِ حیات۔ اسے برطرف کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اور اگر خلیفہ برطرف کیا جا سکتا ہے تو اسے برطرف کرنے کا حق کسے حاصل ہے۔ ان امور کے متعلق قرآن میں مطلقاً کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ اور نہ احادیث میں ان امور کی صراحت کی گئی ہے۔ چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا۔ تو آپؐ کی جانشینی کے بارے میں صحابہ کرام میں اختلاف رونما ہوا اور وہ اس لئے جیسا کہ "مسلمانوں کا نظمِ مملکت" کے مصنفوں نے لکھا ہے۔

"آنحضرتؐ نے اس کا فیصلہ اپنی زندگی میں نہیں کیا تھا"

اور پھر حضرت ابوبکرؓ کا جس طرح انتخاب ہوا، حضرت عمرؓ کا اس طرح انتخاب نہیں ہوا، اور جیسے حضرت عمرؓ چنے گئے، ویسے حضرت عثمانؓ نہیں چنے گئے اور نہ حضرت علیؓ اس طرح خلیفہ منتخب ہوئے۔ اور اس کی وجہ یہ تھی کہ نظمِ مملکت کی یہ تمام تفصیلات جمہور مسلمانوں پر چھوڑی گئی تھیں۔ قرآن اور حدیث میں ان کی وضاحت نہیں کی گئی۔

بے شک خلافت کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث ہے کہ "امیر قریش سے ہوں" لیکن ابنِ خلدون جیسے محقق نے اس کی بھی تاویل کی ہے۔ اس کے نزدیک چونکہ خلافت کے لئے اس وقت قبیلۂ قریش زیادہ موزوں تھا۔ اس لئے آپؐ نے یہ فرمایا کیونکہ بقول اس کے

"ہر شرعی حکم کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ کسی خاص مقصد پر مبنی ہو۔ ہم جب خلافت کے لئے قریشی النسب ہونے کی شرط پر بحث کرتے ہیں تو ہمارا دائرۂ بحث سطح بین طبقے کی طرح آنحضرت سے شرفِ تعلق تک محدود نہیں ہونا چاہیئے۔ اگر ہم بہ نظرِ عمیق دیکھیں تو اس کی وجہ اس کے سوا کوئی نہیں ہے کہ قریش عصبیت کے اعتبار سے ممتاز تھے۔ اور ان میں مرکزیت قائم کرنے کی صلاحیت

تھی۔ اور وہ اتنی طاقت رکھتے تھے کہ ظالم سے مظلوم کا حق دلا سکیں۔ جزیرہ عرب کے باشندے اس حقیقت سے واقف تھے اور اسی لئے قریش سے دبتے اور ان کا احترام کرتے تھے، یہ تھے وہ حالات جن کی بنا پر آپؐ نے امامت کے لئے قریش ہونے کی شرط لگائی تھی۔ کیونکہ آپؐ کی دُور بین نگاہ نے دیکھ لیا تھا کہ جزیرہ عرب میں اگر کوئی خاندان مرکزیت پیدا کر سکتا ہے تو وہ قریش کا خاندان ہے"۔

ابن خلدون کے اس استدلال سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جہاں تک نظم مملکت کا تعلق ہے، اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کوئی چیز مروی ہے تو اسے اس خاص مقصد کے پیش نظر دیکھنا چاہیئے۔ جو اس وقت آپؐ کے سامنے تھا۔ جیسا کہ آپؐ کا یہ ارشاد کہ امیر قریش سے ہوں، ایک مصلحت کے تابع تھا، جو اُن حالات اور اس زمانے کے لئے مخصوص تھی۔

اس کے بعد خلافت راشدہ میں جو دفتری نظام قائم ہوا، اس کا ذکر آتا ہے۔ اس ضمن میں کتاب مذکور کے مصنفین لکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک ایرانی مدبّر کے مشورے سے دفتری نظام قائم کیا تھا۔ یہ اس وقت ہوا جب فتوحاتِ اسلامیہ کا دائرہ وسیع ہو رہا تھا۔ بقول ان کے، مثال کے طور پر:-

"مسلمانوں سے قبل روم و فارس کی حکومتوں میں ٹیکس کا محکمہ قائم تھا۔ ہر صوبے میں ایک افسر کے ماتحت بہت بڑا عملہ کام کرتا تھا۔ اس افسر کو ضروری مصارف کا اختیار حاصل تھا۔ لیکن اس کا فرض تھا کہ آمد و خرچ میں توازن کا خیال رکھے"۔

چنانچہ جب مسلمانوں نے ان ملکوں کو فتح کیا تو انھوں نے ان محکموں کو باقی رکھا۔

آپ کو شاید تعجب ہو کہ نظم مملکت کے سلسلے میں جن چیزوں کو آج بعض حلقوں میں اسلامی نظامِ حکومت کے لوازم بتایا جاتا ہے، ان میں سے بیشتر چیزیں دَورِ خلافتِ راشدہ اور بعد میں روم و فارس سے اخذ کی گئیں۔ یہاں تک کہ خود جزیہ تک مسلمانوں کی اپنی ایجاد نہیں۔ بلکہ خود یہ لفظ عربی نہیں۔ جزیہ کو سب سے پہلے یونانیوں نے ایشیائے کوچک کے باشندوں پر ۵۰۰ ق م میں عائد کیا۔ بعد میں ایرانیوں اور رومیوں نے ان کی تقلید کی۔ اور اپنی مفتوحہ قوموں پر اسے لازمی قرار دیا۔ مسلمان آئے تو انھوں نے بھی اپنی غیر مسلم رعایا کے لئے جزیہ کے ٹیکس کو ضروری رکھا۔ البتہ اس میں مناسب اصلاحات کیں۔ مختصراً جیسا کہ اس کتاب کے مصنّفوں نے لکھا ہے۔

"اسلامی ریاست کا شہری نظام روم و فارس سے قریباً ماخوذ ہے۔ عربوں کو علم تھا، کہ ان

قوموں کا سیاسی نظام، ان کی تہذیب اور ان کا تمدن، تاریخ میں امتیازی حیثیت کا حامل رہا ہے۔
عربوں نے بلادِ روم و فارس کو فتح کرنے کے بعد ان کے صدیوں کے نظامِ شہری کو درہم برہم کرنا مناسب خیال نہ کیا اور چند خلافِ اسلام امور میں اصلاحات کے سوا اور کوئی بنیادی تبدیلی نہیں کی۔"

مولانا شبلی نے 'الفاروق' میں بڑی تفصیل سے نظمِ حکومت کے وہ شعبے گنائے ہیں جو حضرت عمر فاروقؓ نے ایران و روم سے اپنے ہاں منتقل کئے۔ وہ لکھتے ہیں:

"حضرت عمرؓ کی سیاست کا ایک بڑا اصول یہ تھا کہ وہ قدیم سلطنتوں اور حکمرانوں کے قواعد و انتظامات واقفیت پیدا کرتے تھے۔ اور ان میں جو چیزیں پسند کے قابل ہوتی تھیں، ان کو اختیار کرتے تھے۔ خراج، عشور، دفتر، رسد، کاغذاتِ حساب ان تمام انتظامات میں انھوں نے ایران و شام کے قدیم قواعد پر عمل کیا۔ البتہ جہاں کوئی نقص پایا، اس کی اصلاح کر دی۔ .... جزیہ، حالانکہ بظاہر مذہبی لگاؤ رکھتا تھا، تاہم اس کی تشخیص میں وہی اصول ملحوظ رکھے جو نوشیرواں نے اپنی حکومت میں قائم کئے تھے۔ علامہ طبری نے جہاں نوشیرواں کے انتظامات اور بالخصوص جزیہ کا ذکر کیا ہے، وہاں لکھا ہے کہ یہ وہی قاعدے ہیں کہ جب حضرت عمرؓ نے فارس کا ملک فتح کیا تو ان کی اقتدا کی۔"

اس پر مولانا شبلی مزید اضافہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"اس سے زیادہ صاف اور مصرّح علامہ ابن مسکویہ نے اس مضمون کو لکھا ہے — عمرؓ فارس کے چند آدمیوں کو صحبتِ خاص میں رکھتے تھے۔ یہ لوگ ان کو بادشاہوں کے آئینِ حکومت پڑھ کر سنایا کرتے تھے۔ خصوصاً شاہانِ عجم اور ان میں بھی خاص کر نوشیرواں کے، اس لئے کہ ان کو نوشیرواں کے آئین بہت پسند تھے اور وہ ان کی بہت پیروی کرتے تھے — علامہ موصوف کے بیان کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ عموماً مورخوں نے لکھا ہے کہ جب فارس کا رئیس ہرمزان اسلام لایا تو حضرت عمرؓ نے اس کو اپنے خاص درباریوں میں داخل کیا اور انتظامات کے متعلق اس سے اکثر مشورہ لیتے تھے۔"

اور اس سلسلے میں یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ خلافتِ راشدہ کے بعد بنو امیّہ اور بنو عباس کے دور

میں مسلمانوں کے ہاں حکومت کے جتنے بھی شعبے قائم ہوئے ان کی بنیاد خلافتِ راشدہ کے اس عہدِ فاروقی میں رکھی گئی تھی اور جیساکہ مولانا شبلیؔ نے لکھا ہے۔ حضرت عمرؓ نے نہ صرف ایک وسیع مملکت قائم کی بلکہ اس میں ہر قسم کے ملکی انتظامات مثلاً تقسیم صوبجات و اضلاع، انتظام محاصل صیغۂ عدالت، فوجداری اور پولیس، پبلک ورکس، تعلیمات، صیغۂ فوج کو ترقی دی۔ اور ان کے اصول اور ضابطے مقرر کئے۔

اور ان ملکی انتظامات کے قیام میں حضرت عمرؓ نے ایران و روم کے ہاں رائج شدہ نظام مملکت سے کتنا استفادہ کیا وہ آپ دیکھ ہی چکے ہیں۔

خلافتِ راشدہ کے بعد دَورِ اموی میں نظم و نسق حکومت کا تقریباً یہی نقشہ رہا۔ سوائے اس بنیادی اور اہم فرق کے کہ اموی امیر المومنین یا خلیفہ تابع ہوتا تھا اپنے خاندان اور قبیلے کے سرداروں کا، اور اس کے عزل و نصب میں زیادہ تر انہی کی بات مانی جاتی تھی۔ عہدِ اموی میں خلیفہ کی حیثیت اغلباً ایک سیاسی حاکم کی تھی۔ جس کی پشت پناہی پر اس کا قبیلہ اور اس کی قوم ہوتی تھی۔ امویوں نے اپنے دَورِ حکومت میں اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے کے لئے امارت و ریاست کے مذہبی تصوّرات اور مذہبی طبقوں سے کام لینا کبھی ضروری نہ سمجھا۔ ان کے زمانے میں مسلمانوں کے علمی و مذہبی مرکز بدستور مدینہ اور مکہ رہے۔ اور اموی پایۂ تخت دمشق صرف سیاسی مرکز تھا۔ اور انھوں نے کبھی اس امر کی کوشش نہ کی۔ کہ اپنی سیاسی قوت کو مذہبی رنگ دے کر اسے بحیثیت ایک مذہبی نظام کے مسلمانوں سے منوائیں۔ اور نہ انھوں نے مذہب کو اپنی سیاست کا تابع اور مذہبی طبقوں کو اپنا آلۂ کار بنانا چاہا۔ ان کی خلافت سیدھا سادا ایک سیاسی نظام تھا اور بس

اموی خلافت کے بعد جب بنو عباس برسرِ اقتدار آئے تو عباسی خلافت کے حقیقی بانی منصور نے جو ان کا دوسرا فرمانروا تھا، عباسی خلیفہ کو اپنے اموی پیش روؤں کی طرح مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کا مظہر منوانے پر اکتفا نہ کیا۔ بلکہ اسے ایک مستقل دینی حیثیت بھی دینے کی کوشش کی۔ چنانچہ اس طرح عباسی خلافت بنو امیہ کی خلافت کی طرح محض ایک سیاسی منصب نہ رہا کہ اگر سیاسی اقتدار چھن جائے تو اس کے ساتھ عباسیوں کی خلافت بھی نہ رہے بلکہ منصور اور اس کے بعد آنے والے عباسی خلفاء کی کوششوں سے وہ سیاسی اقتدار کے ساتھ ساتھ دینی اقتدار کی بھی مظہر قرار دی گئی۔ اور عام مسلمان خلافت کو ملی زندگی کی ایک اہم اساس کی حیثیت سے ماننے لگے۔ اور آگے چل کر سنی مسلمانوں کا یہ عقیدہ سا ہو گیا کہ

خلافت کے بغیر مسلمانوں کی ملّی زندگی کا تصوّر نہیں کیا جا سکتا. اور خلافت منجملہ ارکانِ مذہب کے سمجھی جانے لگی۔ منصور کی یہ سیاسی جدّت یا اختراع[1] اس زمانے کے حالات اور تقاضوں کو دیکھتے ہوئے ناموزوں نہ تھی۔ اس سے نہ صرف عباسی خلافت کے ادارہ کو استحکام ملا۔ بلکہ اس کی وجہ سے دنیائے اسلام کے ایک بڑے حصے میں ایک تصوّراتی وحدت اور ایک تاریخی تسلسل وجود میں آیا جس سے آگے چل کر یہ فائدہ پہنچا کہ خلیفہ المامون کے بعد جب عباسی خلافت کی سیاسی حیثیت کمزور ہوگئی اور نہ صرف سلطنت کے مختلف حصوں میں بلکہ خاص بغداد تک میں اس کا سیاسی اقتدار برائے نام رہ گیا۔ تو پھر بھی بحیثیت ایک دینی ادارہ اور مذہبی اقتدار کے مظہر کے، اس کا سکّہ چلتا رہا۔ اس دوران میں بڑے بڑے جابر اور فاتح فرمانروا برسرِ اقتدار آئے۔ لیکن ان کو بھی عباسی خلیفہ کی قانوناً فرمانبرداری کئے بغیر چارہ نہ تھا۔ کیونکہ اس کے بغیر ان کی حکومت قانونی طور پر ناجائز سمجھی جاتی تھی۔ چنانچہ اس طرح تقریباً پانچ سو سال تک بغداد کی عبّاسی خلافت تمام سُنّی دنیا کی اطاعت و عقیدت کا مرکز بنی رہی اور دُور دراز ملکوں کے مسلمان فرمانروا عباسی خلفاء کی جاری کردہ سندوں کو اپنی حکومت کے لئے قانونی جواز سمجھتے اور ان کے عطاکردہ القاب کو بڑے فخر سے اپنے ناموں کے ساتھ لکھتے۔ مسلمان عوام کی نظروں میں اس طویل عرصے میں عباسی خلافت نے اس قدر مذہبی احترام و عقیدت حاصل کر لی تھی کہ جب ۱۲۵۸ء میں ہلاکو نے بغداد کو تاراج کیا۔ اور عبّاسی خلیفہ کو قتل کر دیا تو تمام سنّی دنیا میں کہرام مچ گیا اور مسلمان بجا طور پر سمجھے کہ بس قیامت قریب آگئی۔ کیونکہ یہ ان کا عقیدہ سا بن گیا تھا کہ خلیفہ کے بغیر دنیا کا نظام باقی نہیں رہ سکتا۔ اور شائد یہی وجہ تھی کہ مصر کے ممالیک نے بغداد کی تباہی کے بعد ایک عباسی شہزادہ کو خلیفہ بنا لیا اور وہ اس سے اپنی حکومت کے لئے قانونی جواز کی سند لینے لگے۔ یہاں تک کہ ہندوستان کے مسلمان سلاطین تک مصر کے ان عباسی خلفاء سے عقیدت کا اظہار کرتے رہے۔ چنانچہ مصر کی اس عباسی خلافت کا سلسلہ تقریباً ۲۶۰ سال تک چلتا رہا۔

---

[1] منصبِ خلافت کو یہ شکل دینے میں ممکن ہے۔ منصور کو ایرانی شہنشاہیت کی قدیم روایتوں سے بڑی مدد ملی ہو۔ عباسی خلافت کے قیام اور اس کو چلانے میں ایرانیوں کا جتنا ہاتھ تھا، وہ تاریخ کے ہر طالب علم کو معلوم ہے۔ عباسی خلافت دراصل عباسیوں کی امارت اور ایرانیوں کی وزارت کا نام تھا۔ اور شائد اس کی ایک وجہ آلِ علیؓ کی امامت اور سیادت کا توڑ کرنا ہو۔

اب ہوا یہ کہ المامون تک تو دنیائے اسلام کے غالب حصے میں عباسی خلافت سیاسی اور دینی دونوں حیثیتوں سے اقتدار کی مالک تسلیم کی جاتی رہی۔ اس کے بعد جب عباسی خلفاء سیاسی لحاظ سے کمزور ہو گئے اور سلطنت کے مختلف حصوں میں آزاد اور خود مختار مسلمان فرمانروا برسر اقتدار آ گئے اور خود بغداد میں عباسی خلیفہ قریب قریب ترکی سرداروں کا وظیفہ خوار بن گیا۔ تو خلافتِ عباسی کی سیاسی حیثیت پر کم اور اس کی مذہبی حیثیت پر زور دیا جانے لگا۔ اور یہ بات فطری بھی تھی۔ چنانچہ اس طرح دنیائے اسلام میں مسلمان فرمانرواں کی سیاسی اور دنیاوی حاکمیت کے مقابلے میں اسلام کی دینی وقانونی حاکمیت کا تصوّر پیدا ہوا۔ جس کی اس وقت عباسی خلافت عملی مظہر تھی۔ اور اس زمانے میں اسے مرکزیت اسلام کی حیثیت حاصل تھی۔ یہ تصوّر بتدریج ترقی کرتا گیا[1] اور زمانے کے ساتھ ساتھ اس تصوّر کے عملی مظاہر بھی بدلتے گئے۔ یہاں تک کہ آخر میں علمائے دین، اسلام کی اس دینی وقانونی حاکمیت کے شارح اور مدار علیہ قرار پائے۔ اور بادشاہوں اور سلاطین کے عزل ونصب کے لئے ان سے قانونی اجازت لینا ضروری ہو گیا۔ اور وہ اس لئے کہ اگر مسلمان فرمانروا اسلام کے سیاسی اقتدار کا مظہر تھے۔ تو اسلام کے دینی وقانونی اقتدار کا مرجع علماء تھے۔ اور ظاہر ہے۔ اس عہد میں آخر الذکر کو ہر حال میں اوّل الذکر پر فوقیت حاصل تھی۔

---

[1] ممکن ہے اس تصور کی ترویج کو اس بات سے خاص مدد ملی ہو کہ اس زمانے میں عباسیوں کے حریف شیعانِ علیؓ اسماعیلی اور اثنا عشری دونوں، اپنے اماموں کو نہایت ہی محترم اور بلند پائے کے دینی منصب پر فائز کرتے تھے اور عباسی خلافت کے خلاف ان کا تمام تر پروپیگنڈا اماموں کے اس دینی منصب کے نام سے تھا۔ اس ضمن میں عباسی خلافت کے ہر حصے میں اسماعیلی داعی اندر ہی اندر کام کر رہے تھے۔ اور ان کی ساری جدوجہد مخصوص عقائد وتصوّرات کے ذریعہ ہوتی تھی۔ اسماعیلی اپنے "امام حاضر" کو نہ صرف رسول اللہ کی نبوت کا ترجمان، بلکہ اللہ تعالیٰ کی سیاسی وقانونی حاکمیت کا مظہر ثابت کرتے تھے اور اسے قانون سازی کا مکمل حق دیتے تھے۔ اس زمانے میں اس قسم کے "شخصی امام" کی طرف دعوت بڑی مؤثر اور فعّال تھی۔ اس فضا میں عباسی خلافت کو ایک دینی منصب کا درجہ دینا اور اسماعیلیوں کے "امام حاضر" کے مقابلے میں عباسی خلیفہ کی دینی حیثیت پر زور دینا بالکل فطری تھا۔ اسماعیلی دعوت نہ صرف سیاسی اعتبار سے بلکہ دینی، اعتقادی، تصوّراتی اور ذہنی لحاظ سے بھی سُنّی دنیائے اسلام کے لئے صدیوں تک بہت بڑا خطرہ رہی۔ اور سُنّی فکر کو اس کے مقابلے کے لئے ہر طرح سے لیس ہونا پڑا۔

چنانچہ ہندوستان میں اکبر اعظم کا سیاسی حاکمیت کے ساتھ ساتھ ملا مبارک اور اس کے بیٹوں ابوالفضل اور فیضی کے مشورے سے دینی اور قانونی حاکمیت میں بھی آخری سند بننے کی کوشش کرنا دراصل علماء کے اس تاریخی و روایتی اقتدار کو ختم کرنے کے لئے تھا جس میں وہ کامیاب نہ ہو سکا۔

ہمارے نزدیک اسلام کی دینی و قانونی حاکمیت کا یہ تصور اس زمانے اور اس ماحول میں بڑا مفید ثابت ہوا۔ اور ان حالات میں یہ تصور صحت مند بھی تھا۔ کیونکہ اس کی وجہ سے مسلمان ملکوں کے حکمران جو اکثر اکھڑ اور منہ زور ہوتے تھے، اور وہ علم و حکمت اور تربیت و ثقافت سے بھی کم ہی بہرہ مند تھے، اس رائج الوقت تصور اور عقیدے کی وجہ سے شریعت کے ضابطوں کے پابند رہنے پر مجبور ہو جاتے تھے، اور ان میں سے بہت کم شرع اسلام کی خلاف ورزی کی جراءت کرتے تھے۔ اس تصور کا تار و پود یوں بُنا گیا کہ سب سے پہلے سیاسی حاکمیت کے مقابلے میں شریعت کی حاکمیت کی برتری کا اصول وضع ہوا۔ شریعت خدا اور اس کے رسولؐ کی مظہر تھی۔ اور اس کی پابندی ہر مسلمان کے لئے لازمی سمجھی جاتی تھی۔ اور چونکہ شریعت کے شارح اور ترجمان علمائے کرام تھے۔ اس لئے ایک مسلمان ملک میں دینی و قانونی اقتدار کا سرچشمہ یہی علمائے کرام سمجھے جاتے تھے اور فرمانروا مجبور تھے کہ شرع و قانون میں علماء سے مشورہ لیں اور ان کے خلاف نہ جائیں، ورنہ مسلمان عوام کو مطمئن رکھنا ان کے لئے مشکل ہو جاتا تھا۔ اور سلطنت کا کوئی دوسرا دعویدار اس قسم کے مخالف شرع بادشاہ کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر دیتا تھا۔ اور علماء کے ساتھ ساتھ عوام بھی اس کا ساتھ دیتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس دور میں مطلق العنان بادشاہوں پر یہ ایک بہت بڑی روک تھی۔ اور ترکی کے سلطان سلیم جیسے جابر، سرکش اور خونخوار فرمانروا بھی مجبور ہو جاتے تھے کہ شریعت کے حکم کی خلاف ورزی نہ کریں۔ اور شیخ الاسلام کے فتوے کے سامنے سر جھکا دیں [1]

الغرض آپ نے دیکھا کہ جہاں تک اس دور میں اس تصور کی افادیت اور صحت مندی کا سوال ہے، اس میں کوئی کلام نہیں۔ اس میں "خیر" کا پہلو نسبتاً بہت غالب اور "شر" کا پہلو بہت کم تھا۔ اس

---

[1] سلطان سلیم چاہتے تھے کہ اپنی سلطنت کی عیسائی رعایا کو مجبور کریں کہ یا تو وہ مسلمان ہو جائے یا قتل ہونا قبول کرے۔ شیخ الاسلام نے سلطان کے اس ارادے کو خلافِ شرع بتایا اور اسے اس اقدام سے باز رہنے کا مشورہ دیا جسے سلطان کو مجبوراً ماننا پڑے۔

سے ، ایک تو مطلق العنان فرمانروا قابو میں رہتے تھے۔ کیونکہ ان کا سیاسی اقتدار قانوناً اور اصولاً تابع سمجھا جاتا تھا۔ شریعت کے اقتدار کا۔ جس کے واضح اور مدون اصول تھے اور یہ اصول انسانیت کے صحیح تقاضوں اور فرد و جماعت کی اخلاقی ضرورتوں پر مبنی تھے۔ اس طرح سرکش حکمران بھی بے عنان نہ ہونے پاتے اور عوام کی دادرسی بھی حتی الوسع ہوتی رہتی۔ دوسرے اس تصوّر کی وجہ سے سُنّی مسلمانوں کی تاریخی و فکری وحدت صدیوں تک قائم رہی اور وہ اپنے آپ کو ایک "دارالاسلام" کے باشندے سمجھتے رہے۔

لیکن آگے چل کر ہوا یہ کہ دو سو سال کی مسلسل صلیبی جنگوں نے جو ۱۰۹۷ء میں شروع ہوئی تھیں اور ان کے بعد تاتاریوں کے حملوں نے جن کے ہاتھوں وسط ایشیا، عراق و شام اور بالخصوص بغداد کے اسلامی مرکز بالکل تباہ و برباد ہو گئے تھے، دنیائے اسلام کو ذہنی اور تہذیبی لحاظ سے بالکل بے جان کر دیا اور مسلمانوں کی فکری توانائی مضمحل ہو کر رہ گئی۔ اس کا اثر مسلمانوں کی زندگی کے ہر شعبے پر پڑا۔ اور اس میں برابر جمود آتا چلا گیا[1] ان حالات کا اس تصوّر اور اس سے پیدا ہونے والے نتائج پر ردّعمل ہونا طبعی تھا۔ چنانچہ قوم کے دوسرے طبقوں کی طرح علماء بھی جمود کا شکار ہوئے اور چونکہ ان کی حیثیت مسلمانوں کے دماغ کی تھی۔ اور ان کی مرضی کے بغیر کوئی قانون نافذ نہیں ہو سکتا تھا۔ اور پھر اس وقت مسلم معاشرے میں قانون ہمہ گیر حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ اس لئے جب علماء جمود میں مبتلا ہوئے اور انھوں نے زمانے کے ساتھ آگے قدم بڑھانے سے انکار کر دیا تو پورا مسلم معاشرہ اس جمود میں جکڑا گیا۔ چنانچہ جہاں دوسری دنیا آگے بڑھ گئی مسلمان پیچھے رہ گئے اور اس کے بعد برابر وہ پیچھے ہی رہنے پر مصر رہے اور اس طرح ایک جمود دوسرے جمود کو وجود میں لانے کا باعث بنا اور پھر پوری قوم اس میں بُری طرح گرفتار ہو گئی۔

---

[1] صلیبی حملوں اور تاتاریوں کی فوج کشیوں میں مسلمانوں کا جو مالی نقصان ہوا اس کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ جو علمی اور تہذیبی تباہ کاریاں ہوئیں ان کے صدمے سے مسلمان آج تک نہیں سنبھل سکے صلیبی جب شام و فلسطین کے ساحلی علاقوں میں پہنچے تو یہ علاقے کتب خانوں۔ مدرسوں اور تہذیبی اداروں کے مرکز تھے۔ اسی طرح تاتاریوں نے جب وسط ایشیا کے شہروں۔ ہرات۔ سمرقند۔ رے۔ بلخ اور خجند کو تباہ کیا تو نہ صرف یہ کہ ان میں سے ایک ایک آبادی لاکھوں تک پہنچتی تھی۔ بلکہ یہ شہر تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کے مراکز تھے اور اگرچہ اب اس سانحہ پر صدیاں گزر گئیں لیکن یہاں کے مسلمان زوال سے نہیں نکلے

مسلمان عوام تاریخ کے پیہم صدمات سے نڈھال ہو چکے تھے اور صلیبیوں اور تاتاریوں کی تباہ کاریوں نے انھیں تہذیبی و تمدنی روایات اور فکری و علمی سرچشموں سے محروم کر دیا تھا۔ اس زمانے میں جو حکمران ہوئے ان میں اکثریت اجڈ اور کندہ ناتراش لوگوں کی تھی اور علماء تو جمود کا شکار ہو ہی چکے تھے۔ اب عوام میں تو اتنی جسمانی اور ذہنی توانائی نہیں تھی کہ از خود اس جمود کو توڑ کر قدم آگے بڑھا سکتے۔ حکمران اپنے تاج و تخت میں مگن تھے اور اپنی بے زبان اور بے شعور رعایا پر ستم ڈھا کر جی خوش کر لیتے تھے اور نہ عوام میں سے اور نہ علماء میں سے کوئی ان کا ہاتھ روکنے کی جراءت کر سکتا تھا۔ علماء کا کام بادشاہوں اور عوام دونوں کو مطمئن رکھنا رہ گیا تھا۔ ظاہر ہے عوام تو کسی شمار و قطار میں تھے ہی نہیں۔ لیکن اگر بادشاہوں میں سے کوئی اس جمود کو توڑنے کی ہمت کرتا تو علماء اس کے آڑے آجاتے۔ اور عوام کو اس کے خلاف بھڑکا دیا جاتا۔ اور اگر کوئی عالم نیا فکر دیتا یا نیا اجتہاد کرتا تو اسے بدعتی و بدعقیدہ بتا کر مصائب کا نشانہ بنایا جاتا۔ جاہل عوام جمود کے حامی اور ہر نئی چیز کے دشمن تھے۔ حکمرانوں کا مفاد یہ تھا کہ عوام کو اس جمود میں غرق رکھیں اور علماء بالعموم دونوں کو دنیا اور آخرت کی فلاح کا یقین دلایا کرتے۔ چنانچہ اس ہمہ گیر اور جامع جمود کا نتیجہ یہ نکلا کہ زندگی تو آگے بڑھتی گئی اور مسلمانوں کے تمام طبقوں اور بالخصوص علماء کو ایک ہی مقام پر جمے رہنے کی ضد ہو گئی۔

علماء کا اصرار تھا کہ فرمانروا شرع کے پابند رہیں۔ اور شرع میں اجتہاد کا دروازہ صدیوں سے بند کیا جا چکا تھا۔ شرع کی تعبیر و تشریح اجماع کے تابع تھی اور اجماع ظاہر ہے اس وقت قدامت پرستی اور جمود کا دوسرا نام تھا۔ عوام پر زیادہ تر علماء کا اثر تھا اور اسلام کے نام سے ان کو کسی کے خلاف اٹھانا چنداں مشکل نہ تھا۔ بے شک کبھی کبھار ایک آدھ بادشاہ علماء سے ٹکر بھی لے لیتا تھا لیکن اسے علماء کے مقابلے میں اکثر منہ کی کھانی پڑتی تھی اور وہ اس لئے کہ علماء شریعت کے محافظ تھے اور مسلمانوں کے ہاں کئی سو سال سے شریعت سیاسی اقتدار پر غالب تسلیم کی جاتی تھی اور مسلمانوں کا یہ ایک مذہبی عقیدہ بن گیا تھا۔ آخر میں علماء کے جمود کی حالت یہاں تک پہنچ گئی کہ ترکی میں انھوں نے باوردی فوجی ڈرل تک کو حرام قرار دے دیا۔ اور ان کے نزدیک نئے علوم کا حاصل کرنا بمنزلہ کفر تھا۔

اسی زمانے میں سیاسی حکمرانوں کے اقتدار کے مقابلے میں شریعت کے اقتدار کی برتری پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔ اور اس سلسلے میں ان تصورات کا فروغ ہوا۔ خدا کی اس سیاسی و قانونی

حاکمیت کے یہ تصورات ہمیں مسلمانوں سے کہیں زیادہ واضح اور فعال شکل میں ان یورپی مفکروں کے ہاں ملتے ہیں جو قرون وسطیٰ میں ہوئے اور جن کے پیش نظر یورپ کی متحدہ مسیحی سلطنت کو جو اصولاً مسیحی مذہب کے ہمہ گیر سیاسی وقانونی اقتدارِ اعلیٰ کے اساس پر قائم تھی، بچانا تھا۔ اور عملاً وہ حکومت عبارت تھی پوپ اعظم اور اس کے ماتحت پادریوں کے اقتدار سے یورپ کی اس متحدہ مسیحی حکومت پر اس وقت زد پڑ رہی تھی یورپ میں قومی بنیادوں پر قائم ہونے والی نئی حکومتوں کی قرون وسطیٰ کے ان مسیحی مفکروں نے اپنے نظریات میں بادشاہوں کے حقِ حکمرانی کے مقابلے میں خدا کے حق حکمرانی کو پیش کیا جس کی ترجمانی اس زمانے میں ظاہر ہے پوپ اور اس کے ماتحت پادری کرتے تھے۔ ان تصورات میں بڑی سختی سے علاقائی قومیت کی نفی کی گئی۔ کیونکہ پوپ کے عالم گیر اقتدار کے خلاف سب سے زیادہ قومی رجحانات ہی کام کر رہے تھے۔ اور اس وقت دراصل وہاں مسیحی کلیسا اور قومیت کی براہِ راست لڑائی تھی۔

یہ عیسائی مفکر سب سے زیادہ زور خدا کی حاکمیت پر دیتے تھے اور صرف مذہبی عقائد کے معاملات میں نہیں بلکہ اس کی سیاسی وقانونی حاکمیت پر ان کا زیادہ زور تھا۔ خدا کو سیاسی وقانونی حاکم منوا کر ایک تو وہ آسانی سے قومی حکمرانوں کی سیاسی حاکمیت کے دعوؤں کی تردید کر سکتے تھے۔ کیوں کہ یہ حکمران زیادہ تر اپنی رعایا کے قومی جذبات سے اپیل کرتے تھے اور اس کے برعکس پوپ کی اپیل مذہب کی تھی۔ اور وہ مسیحی عقائد، مسیحی اخلاق اور مسیحی قوانین کی حفاظت اور نفاذ کا مدعی تھا جس کے لئے اصولاً اور عملاً ایک مسیحی حکومت کی ضرورت تھی۔ قرونِ وسطیٰ میں یہ کش مکش کئی سو سال تک جاری رہی، اور اس دوران میں مسیحی عقائد، مسیحی اخلاق اور مسیحی قوانین کی حفاظت کے لئے الحاد و گمراہی کا الزام لگا کر یورپ میں لوگوں کو جس طرح قتل کیا گیا، اذیتیں دی گئیں اور ان کو جلایا گیا۔ اس کی ایک طویل داستان ہے۔

اس کش مکش میں عیسائیوں کے ایک مذہبی گروہ نے دوسرے مذہبی گروہ پر جو لرزہ خیز مظالم توڑے اگر غور سے دیکھا جائے تو وہ چنداں خلاف توقع نہ تھے، کیونکہ جب آپ نے یہ مانا کہ ایک ملک میں اصل حاکمیت خدا کی ہے۔ اور وہ حاکمیت سیاسی وقانونی دونوں ہے اور حکومت صرف خدا کی اس سیاسی وقانونی حاکمیت کو بروئے کار لانے کا ایک ذریعہ ہے اور بس، تو اس صورت میں ایسی حکومت

کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ خدا کے دین کی حفاظت کرے اور اس کے اوامر و نواہی کی لوگوں سے پابندی کرائے، ترغیب سے اور اگر ضرورت ہو تو زبردستی بھی۔ اور اگر کوئی شخص خدا کے دین کی مخالفت کرتا ہے۔ اور اس کے مقرر کردہ احکام و قوانین کو ماننے کے لئے تیار نہیں، تو ایسی حکومت کو اصولاً حق پہنچتا ہے کہ وہ اس شخص کے خلاف سخت سے سخت کارروائی کرے۔ اب رہا یہ سوال کہ خدا کی سیاسی و قانونی حاکمیت کی عملی شکل کیا ہوگی، تو ظاہر ہے عیسائیوں کے ہر فرقے کے لوگ اپنے عقیدے کے مطابق اسے سمجھیں گے اور اس میں یہ سب انتہائی مخلص ہوں گے اور پورے خلوص نیت سے اس کو خدا کی سیاسی و قانونی حاکمیت کی شکل مانیں گے۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ جب قرونِ وسطیٰ میں یورپ کے کیتھولک عیسائی پروٹسٹنٹ عقیدے والوں کو زندہ جلاتے تھے اور جب پروٹسٹنٹ عیسائیوں کو موقع ملتا تھا تو وہ کیتھولک فرقے والوں کو جلاتے اور اذیتیں دیتے تھے۔ تو ان میں سے اکثر خلوص دل سے ایسا کرتے تھے اور وہ یہ سمجھ کر ایسا کرتے تھے کہ اس طرح ہم ان خطاکاروں کی روحوں کو الحاد و گمراہی کی آلائش سے پاک کر رہے ہیں۔ اور یہ ایک کارِ خیر ہے اور اس میں خدا کے دین کی نصرت ہے۔ اپنی ذاتی کوئی غرض نہیں۔

بہرحال یورپ میں اس دَور کو گزرے کئی صدیاں ہو گئیں۔ اور اس کے ساتھ قرونِ وسطیٰ کے یورپی مفکرّوں کے یہ تصوّرات بھی کبھی کے ختم ہو گئے۔ اور یورپ والوں نے اس شکل میں خدا کی سیاسی و قانونی حاکمیت کو نظامِ حکومت کا اساس بنانے کا خیال ترک کر دیا۔

خدا کی "سیاسی و قانونی حاکمیت" کے اساس پر" پوری زندگی کی جامع اسکیم کو بروئے کار لانے کی کوشش کا یورپ میں جو حشر ہوا۔ وہ آپ نے دیکھ لیا۔ چنانچہ سب سے پہلے وہاں مذہبی جنگیں ہوئیں جنہوں نے قومیت کے جذبے کو پیدا کیا۔ قومیت کی یہ تحریک دراصل بغاوت تھی۔ یورپ کے عوام کی صدیوں کے قائم شدہ کلیسا اور پوپ کے اقتدار کے خلاف، جو خدا کی سیاسی و قانونی حاکمیت کے مدعی اور اس کے نتیجے میں قومیت کی حاکمیت اور جمہور کی حکمرانی کے مخالف تھے۔ اس کے بعد یہ عوام غیر ملکی جابر حکمرانوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور اس طرح یورپ میں اٹھارھویں صدی کے بعد سے برابر آزاد قومی ریاستیں وجود میں آتی گئیں جو بعد میں بتدریج جمہوری بنتی گئیں۔ اور انھوں نے یا تو اپنے ہاں کے مطلق العنان بادشاہوں کا صفایا کر دیا یا انھیں عوام کی مرضی کا پابند اور قومی پارلیمنٹوں تابع بنا دیا۔ ان قومی ریاستوں کو محض قانونی و دستوری لحاظ سے نہیں بلکہ سماجی و اقتصادی اعتبار

سے بھی صحیح معنوں میں جمہوری بنانے کا یہ عمل یورپ میں اب بھی جاری ہے۔ اور دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے تو اس کی رفتار خاصی تیز ہو گئی۔ اور سوشلسٹ اسٹیٹ یا ویلفیئر اسٹیٹ (فلاحی ریاست) کا قیام تقریباً یورپ کی ہر قوم کا نصب العین بن گیا ہے۔ نیز قرون وسطیٰ میں کلیسا اور پوپ کے زیر اثر یورپ کو جو وحدت میسّر تھی اور جسے پارہ پارہ کرنے کا ملزم قومیت کو ٹھہرایا جاتا تھا۔ یورپ پھر اسی وحدت کی طرف بلکہ اس سے کہیں زیادہ وسیع پیمانے پر قدم بڑھا رہا ہے۔

یورپ قرونِ وسطیٰ کے ان تصوّرات سے ہم سے بہت پہلے نکل گیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہاں جاگیرداری کے فرسودہ نظام کی جگہ جس کی بنیاد مذہب کے جامد، علیحدگی پسند، رجعت پرست اور فرقہ پرور تصوّرات تھے، قومی وجمہوری نظام نے لے لی۔ یورپ میں ان تصوّرات کی مذہبی مظاہر کلیسائی عدالتیں تھیں، جو اُس زمانے میں عیسائیوں کے عقیدوں کا احتساب کرتیں۔ اور بدعقیدہ عیسائیوں کو زندہ جلاتی تھیں۔ اس کے علاوہ طبیعیات کی دنیا میں آزادانہ تحقیقات کرنے والوں پر کلیسا کے ہاتھوں جو کچھ گزری، وہ ایک الگ داستان ہے۔ اس کے برعکس وہاں قومی وجمہوری نظام، برسرکار آنے کا فائدہ یہ ہوا کہ لوگوں کے سامنے ہمہ جہتی ترقی کے لامحدود امکانات کھل گئے۔ چنانچہ پروفیسر جبرانوس کے الفاظ ہیں[1]

"ہوا یہ کہ یورپ کی مرکزی حکومت کی جگہ جو قرونِ وسطیٰ میں رائج شدہ مذہبی وحدت کے تصور پر چلتی تھی، یورپی اقوام کی علاقائی وحدتوں نے لے لی ...... اور عوام الناس متوسط طبقے، صنعت کار، تاجر اور عام شہری قوم کی ریڑھ کی ہڈی بن گئے .... قومیت نے یورپ میں تنظیم کا ایک نیا اساس پیدا کیا اور اس مابعد الطبیعاتی افسانہ کو ختم کر دیا کہ اس زمین میں خدا کی بادشاہت قائم ہونی چاہیئے۔ اس کے برعکس اس کی جگہ زمین پر انسان کی حکومت قائم کرنے کی کوشش .... قرونِ وسطیٰ میں اجتماعی نظام کا جو تصوّر تھا، اس میں فرائض کی حیثیت رہنما اصول کی تھی۔ اس کے برعکس قومیت نے معاشرے کی بنیاد انسانی قوانین پر رکھی جو قابل تغیّر اور حالات و کوائف کے ساتھ بدلنے والے تھے .... جہاں قرونِ وسطیٰ کی دینیاتی روح نے نہ ٹلنے والی تقدیر کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کو ہی زندگی کا مقصد بنایا تھا،

---

[1] مسلمان اقوام کے زوال کے اسباب۔

وہاں قومیت نے انسانی دماغ کے سامنے نئی سے نئی راہیں کھول دیں۔ اس نے انسانوں کو یہ تعلیم دی کہ انسانی مساوات کا دور اس دنیا میں شروع ہوگا۔ اور ظالم و جابر فرمانرواؤں سے جو اپنے حق میں بزعمِ خود پروانہ خداوندی لئے پھرتے ہیں، یہیں لڑا جا سکتا اور انہیں مٹایا جا سکتا ہے ...."

قومیت کے اس رجحان نے یورپ میں اجتماعی ترقی کی رفتار کو بھی حیرت انگیز طریقے سے تیز کر دیا جس کی وجہ سے وہاں تجارت و صنعت کو بڑا فروغ ہوا۔ اور اس نے استعمار کی شکل میں سارے اسلامی مشرق کو اپنا اقتصادی اور سیاسی غلام بنا لیا۔ یہ سب کچھ انیسویں صدی کے اوائل میں ہوتا ہے۔ اور اس وقت "اسلامی دنیا" مکمل جمود سے نڈھال، یورپ کے قدموں پر گری پڑی تھی۔ اور زہد و تقویٰ میں ڈوبا ہوا مشرق اہل یورپ کی معاشی اور سیاسی لوٹ کھسوٹ کا نشانہ بن رہا تھا۔"

لیکن اسی زمانے میں یورپ کے اس معاشی اور سیاسی تسلط کا ردِّ عمل بھی اسلامی مشرق میں شروع ہو جاتا ہے۔ اور قرونِ وسطیٰ کی جن فکری و مذہبی اور اجتماعی و سیاسی زنجیروں سے یورپ ہم سے پہلے آزاد ہو کر ہم پر زندگی کے ہر شعبے میں غالب آ گیا تھا ہمارے ہاں بھی ان زنجیروں کو توڑنے کی کوششیں شروع کی جاتی ہیں۔ ان کوششوں کی ایک طویل تاریخ ہے، جنہیں یہاں دہرانا ممکن نہیں۔ ترکی میں "تنظیمات" کے دور سے ان کا آغاز ہوا لیکن بدقسمتی سے سلطان عبدالحمید کی مطلق العنانی اور استبداد جسے اس وقت "خلافت" اور "بین الاسلامیات" کا نام دیا گیا، ۳۲ سال تک اس ارتقائی عمل میں حائل رہا۔ مصر میں محمد علی پاشا نے اس کی ابتدا کی اور دوسرے اسلامی ملکوں میں بھی کہیں کم اور کہیں زیادہ یہ کوششیں جاری رہیں۔

دنیائے اسلام میں سب سے پہلے محمد علی پاشا مصر میں عہدِ حاضر کی طرز کی قومی حکومت کا اساس رکھنے میں کامیاب ہوا۔ اسے نپولین[1] کی اصلاحات سے، جو اس نے اپنے زمانہ قیامِ مصر میں کی تھیں۔ نیز فرانسیسی ماہرین سے اس کام میں بڑی مدد ملی۔ مصر کی اس قومی حکومت میں شہریت کی شرط وطنیت قرار دی گئی۔ اور ہر مصری کو خواہ وہ مسلمان ہو یا قبطی۔ تاریخ اسلام میں پہلی دفعہ برابر کا شہری مانا گیا۔ اور غیر مسلموں سے جزیہ لینے کا سوال کلیتہً نظر انداز کر دیا گیا۔ اس زمانے میں یہ ایک بڑا انقلابی

---

[1] اگلے صفحہ پر

اقدام تھا[2]

بعد ازاں اس قسم کی قومی حکومتوں کا تصور بتدریج تمام اسلامی دنیا میں پھیلتا گیا، اور بالخصوص سیاسی شعور رکھنے والے مسلمانوں میں یہ خیال بھی عام ہوا کہ یہ قومی حکومت "مشروطیت" کی پابند ہونی چاہیئے، یعنی یہ حکومت اپنے عوام کے نمائندوں کے سامنے جواب دِہ ہو۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد جمہوریت نے بھی اسلامی دنیا میں راہ پائی۔ چنانچہ ۱۹۲۳ء میں ترکی کی سب سے پہلی مسلمان جمہوری مملکت وجود میں آئی۔ اور اب تو اس کے نقشِ قدم پر ایک ایک کر کے سب مسلمان ملک جا رہے ہیں۔

یہ تو نوعیتِ حکومت کا بنیادی مسئلہ ہوا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس تمام عرصے میں یورپ کے نظم ونسقِ حکومت، اس کے معاشی، تجارتی، صنعتی اور سماجی نظام کو بھی کسی نہ کسی حد تک اپنانے کا عمل دنیائے اسلام میں جاری رہا۔ یہاں تک کہ یورپ کی فکری، ادبی اور علمی قدریں اور سائنسی اور ٹیکنیکل ایجادات مسلمان اہلِ علم کے لئے مرکزِ توجہ بن گئیں۔ اس اخذ واستفادہ کے عمل کو (EUROPEANISATION) کا نام دیا گیا ہے۔ اور یورپ کے اوضاع واطوار کو اس طرح اپنانے کی طرف اسلامی مشرق بلا رکاوٹ جا رہا ہے۔ اور اس معاملے میں ترکی سب سے آگے تھا گویا مسلمانوں کی نئی نئی قومی وجمہوری حکومتوں کے لئے ترکی ایک نمونہ بنی۔

---

[1] مصری قوم پرستی کا پہلا نقیب نپولین تھا جس نے مصر پر حملہ آور ہوتے وقت اپنے ایک جنگی جہاز میں عربی زبان کے چھاپہ خانے سے مصریوں کے نام اس مضمون کا مشہور اعلان طبع کیا تھا، جس میں ان سے کہا گیا تھا کہ وہ اجنبی مملوک حاکموں کے جوئے غلامی کو اتار پھینکیں۔ نپولین نے وہاں سائنسی ادارے قائم کئے اور مصر کو یورپ کے قریب تر کرنے میں بڑا کام کیا۔ مصر میں عربی ادب نے بھی یورپ کے اثرات کے ماتحت ہی نئی زندگی پائی۔

[2] محمد علی پاشا نے اس بارے میں علمائے ازہر سے استفتاء کیا تھا اور اسی زمانہ کی ضرورتیں اور اپنی مجبوریاں بتا کر ان سے مشورہ مانگا تھا۔ یہاں پوری بحث کی گنجائش نہیں بہرحال علماء نے اس دور میں مصر کے خاص حالات کے پیش نظر مذہب کے بجائے وطنیت کو شہریت کا اساس بنانے کی اجازت دے دی یہ ۱۸۲۰ء کے قریب کا زمانہ ہوگا۔

انتقاد

مَعارِف الحدیث؛ احادیثِ نبویؐ کا ایک جدید انتخاب اُردو ترجمہ اور تشریح کے ساتھ۔ جلد چہارم۔ تالیف مولانا محمد منظور نعمانی۔ ناشر کتب خانہ الفرقان۔ کچہری روڈ لکھنؤ۔ ہندوستان۔

معارف الحدیث کی پہلی تین جلدوں میں ایمان و آخرت، اخلاق اور رقاق اور الصلوٰۃ سے متعلق احادیث اور اُن کا اُردو ترجمہ اور تشریح دی گئی تھی، زیرِ نظر جلد کتاب الزکوٰۃ" "کتاب الصوم" اور "کتاب الحج" پر مشتمل ہے۔

زکوٰۃ، نماز اور حج کے متعلق جو بھی ضروری احکام اور حکمتیں ہیں۔ فاضل مؤلف نے کوشش کی ہے کہ وہ سب اس مجموعۂ احادیث میں آجائیں۔ اور اس ضمن میں انہوں نے یہ التزام کیا ہے کہ بحث مختصر ہو، فقہی اختلافات سے حتی الوسع احتراز کیا جائے، اور احادیث کا ترجمہ اور اُن کی تشریح آسان زبان اور دل نشیں اسلوب میں ہو۔ جس طرح اس سے پہلے کی تین جلدوں میں اِن اُمور کا خیال رکھا گیا تھا، اسی طرح اس جلد میں بھی یہ سب باتیں موجود ہیں۔

مثال کے طور پر ایک مسئلہ ہے " زیارت روضۂ مطہرہ " کا، جس کے بارے میں امام ابنِ تیمیہ سے ایسے اقوال مروی ہیں، جن کی وجہ سے اُس زمانے سے بحث و مباحثہ اور نزاع و جدال کا دروازہ کھل گیا ہے۔ اور اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ زیرِ نظر کتاب میں جہاں اس کا بیان ہے، مولانا نعمانی نے اس پر بحث کرتے ہوئے امام ابنِ تیمیہؒ کے ایک شاگرد حافظ ابو عبد الہادی حنبلی کی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے، جس میں اُنہوں نے "تسلیم کیا ہے کہ قبرِ نبویؐ کی زیارت از قبیل قربات و مستحبات اور موجب برکات ہے۔ اور لکھا ہے کہ ہمارے شیخ امام ابنِ تیمیہؒ کا مسلک بھی یہی

ہے اور جو لوگ اُن کی طرف اس کے خلاف منسوب کرتے ہیں، وہ شیخؒ پر افترا کرتے ہیں۔ بلکہ اُنہوں نے ابنِ تیمیہؒ کے مناسک کے حوالے سے زیارت روضۂ نبویؐ کے پورے آداب اور محبت و توقیر سے بھرپور اور ایمان افروز ایک سلام بھی نقل کیا ہے، جو حافظ ابن تیمیہؒ نے زائرین ہی کے لئے لکھا ہے۔"

بہت سے دینی و فقہی معاملات میں اُمت میں جو اختلافات رہے ہیں۔ اور اُن پر اُس زمانے میں بے شمار کتابیں لکھی گئیں، چوں کہ جس تاریخی پس منظر میں وہ اختلافات اُبھرے تھے، وہ تاریخی پس منظر نہیں رہا۔ اور اب اُمت کی دینی ضرورتیں اور ہیں۔ اور خاص کر سب سے بڑی ضرورت "جمع کلمہ" کی ہے۔ چناں چہ اسی کے ماتحت مختلف مذاہبِ فقہ کو اکٹھا کیا جا رہا ہے، اس لئے ان اختلافات سے صرفِ نظر کر کے اصل احکام کا ذکر کر دینا کافی ہے، اور فاضل مؤلف نے اپنے اس سلسلۂ کتب میں یہی کیا ہے۔

زکوٰۃ کے باب میں اس مسئلے پر کہ "کم سے کم کتنے مال پہ زکوٰۃ فرض ہے" مولانا نعمانی کا یہ نوٹ قابلِ توجہ ہے:۔ "حضرات علماء کرام کے لئے یہ بات قابلِ غور ہے کہ اب جب کہ روپے کی قیمت اور حیثیت زمانۂ نبوت کے درہم کے مقابلے میں بھی بہت کم ہو گئی ہے، بلکہ ہمارے ہی ملک میں اب سے ۲۵ سال پہلے روپے کی جو قیمت اور مالیت تھی، اب اُس کا صرف دسواں حصہ یا اس سے بھی کم رہ گئی ہے، تو اس صورت میں زکوٰۃ کا کم سے کم نصاب کیا ہوگا۔"

اس ضمن میں فاضل مؤلف نے حضرت شاہ ولی اللہؒ کا ایک بڑا حکیمانہ قول نقل کیا ہے:۔

"رسول اللہ صلعم کے زمانے میں پانچ وسق (۲۰ من) کھجوریں ایک مختصر سے خاندان کے سال بھر کے گزارے کے لئے کافی تھیں۔ اور اسی طرح دو سو درہم، جن سے پانچ اونٹ آجاتے تھے سال بھر کا خرچ تھا۔ چنانچہ اس مال کے مالک کو خوش حال قرار دے کر زکوٰۃ واجب کر دی گئی۔"

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ جب معاشی حالات کی تبدیلی کی وجہ سے نصابِ زکوٰۃ کی مقدار میں تبدیلی کی ضرورت محسوس کی گئی ہے، تو آج جب اجتماعی حالات بہت زیادہ بدل گئے ہیں، تو کیا اس کی ضرورت نہیں کہ زکوٰۃ کے مصارف میں بھی مناسب تبدیلیاں کی جائیں؟۔

مولانا نعمانی صاحب نے جہاں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف گنائے ہیں، جن میں سے ایک مصرف

——— رقابٌ یعنی غلاموں اور باندیوں کی آزادی اور گلو خلاصی ہے ——— وہاں اس پر کوئی روشنی نہیں
الی، بلکہ اس ضمن میں اُنہوں نے ایک حدیث کا حوالہ دیا ہے، جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلعم
نے ایک شخص سے فرمایا: "اللہ نے زکوٰۃ کے یہ آٹھ مصارف خود ہی مقرر فرما دیئے ہیں اگر تم ان میں سے
سی طبقہ میں داخل ہو تو میں دے سکتا ہوں۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر مجھے یہ حق اور اختیار نہیں ہے
ہ اس مد میں سے میں تم کو کچھ دے سکوں۔"

زکوٰۃ کے تفصیلی احکام کب صادر ہوئے؟، فاضل مؤلف نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا
ہے:۔ ہجرت سے پہلے مکّہ کے زمانۂ قیام میں زکوٰۃ کا حکم تھا، لیکن اس دَور میں زکوٰۃ کا مطلب
مرف یہ تھا کہ اللہ کے حاجت مند بندوں پر اور خیر کی دوسری راہوں میں اپنی کمائی صرف کی جائے۔
نظام زکوٰۃ کے تفصیلی احکام اس وقت نہیں آئے تھے، وہ ہجرت کے بعد مدینہ طیبہ میں آئے مرکزی
ور پر اس کی تحصیل وصول کا نظام تو ۸ھ کے بعد قائم ہوا۔

اس کی مثال اُنھوں نے نماز سے دی۔ لکھتے ہیں:۔ پہلے نماز تین وقت کی تھی، پھر پانچ وقت کی
گئی۔ پہلے ہر فرض نماز صرف دو رکعت پڑھی جاتی تھی۔ پھر فجر کے علاوہ باقی چار وقتوں میں رکعتیں
ڑھ گئیں۔ اور یہ کہ ابتدائی دَور میں نماز پڑھتے ہوئے سلام کلام کی اجازت تھی۔ اس کے بعد اس
کی ممانعت ہو گئی۔

زکوٰۃ کے باب میں ایک عنوان ہے:۔

"بھوکے پیاسے جانوروں کو کھلانا پلانا بھی صدقہ ہے"۔ اس کے تحت ایک حدیث نقل
کی گئی ہے۔ جس میں ایک بد چلن عورت کے بخشے جانے کا ذکر ہے، جس نے ایک پیاسے کتے کو
پانی پلایا تھا۔ اس پر "کسی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، کیا جانوروں کے کھلانے پلانے میں بھی
ثواب ہے؟۔ آپؐ نے فرمایا:۔ ہاں۔ ہر حساس جانور (جس کو بھوک پیاس کی تکلیف ہوتی ہے)
کو کھلانے پلانے میں اجر و ثواب ہے"۔ (صحیح بخاری و صحیح مسلم)۔

"معارف الحدیث" کے اس سلسلۂ کتب میں صرف احکام دین ہی بیان نہیں ہوئے، بلکہ
اُنہیں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اُنہیں پڑھ کر دل کے اندر اُس ذاتِ اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام
سے ایک روحانی و جذباتی تعلق سا جاگزیں ہوتا محسوس ہوتا ہے۔ ہمارے خیال میں تعلیم دین کا

صحیح اور موثر طریقہ یہی ہے۔ ایک مثالی اُسوہ کو سامنے رکھ کر اُس کی خصوصیات کا علم حاصل کرنا، عمل کے لئے زیادہ ممد ہوتا ہے۔ مولانا محمدؐ منظور نعمانی صاحب نے ان کتابوں میں اسی چیز کو پیشِ نظر رکھا ہے۔

صـ۸۹-۸۸ پر مولانا نعمانی صاحب نے بعض احادیث نقل کی ہیں۔ اور اُن کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صدقہ وغیرہ جو قابلِ قبول نیک عمل کسی مرنے والے کی طرف سے کیا جائے، یعنی اُس کا ثواب اس کو پہنچایا جائے، وہ اُس کے لئے نفع مند ہوگا، اور اُس کو اس کا ثواب پہنچے گا۔

اس سلسلے میں جو احادیث پیش کی گئی ہیں، ہمیں اُن کی صحت پر کچھ عرض نہیں کرنا، لیکن اس کی وجہ سے مسلمانوں کے ہاں جو تباہ کن رسمیں رائج ہو گئی ہیں، آج اُن کے انسداد کی ضرورت ہے، اُن رسموں نے مسلمانوں کو معاشی طور پہ کافی تباہ کیا ہے۔

ضرورت ہے کہ ہر مسلمان گھرانے میں کتابوں کا یہ سلسلہ موجود ہو، اور اس کی زیادہ سے زیادہ اشاعت ہو۔ ہم مولانا موصوف کی اس بھی مفید اور پُر اثر و بابرکت دینی خدمت پر اُنہیں مبارک باد پیش کرتے ہیں۔ اور دعا کرتے ہیں کہ وہ اس سلسلے کو پایۂ تکمیل تک پہنچائیں۔

کتاب کے بڑے سائز کے ۲۹۶ صفحے ہیں۔ کاغذ سفید اور دبیز ہے۔ طباعت اور کتابت بڑی اچھی ہے۔ مجلد کتاب کی قیمت ۵۰-۶ روپے اور غیر مجلد کی ۲۵-۵ روپے ہے۔

(محمدؐ سرور)

طابع: ظہیر الدین　　　　مطبع: استقلال پریس، لاہور
ناشر: ڈاکٹر فضل الرحمٰن، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، راولپنڈی

THE QURANIC CONCEPT OF HISTORY

قرآن کا نظریہ تاریخ

از مظہرالدین صدیقی

اس کتاب میں مظہرالدین صدیقی صاحب ریڈر ادارہ تحقیقات اسلامی نے قرآن کے فلسفہ تاریخ سے بحث کرکے یہ بتایا ہے کہ قرآن کن اجتماعی عوامل و محرکات کو قوموں کی تعمیر و ترقی کے لئے ضروری قرار دیتا ہے اور کس قسم کے خیالات و نظریات اور اجتماعی کردار کو قوموں کے زوال و ہلاکت کا باعث سمجھتا ہے ۔ اس سلسلہ میں مصنف نے اولاً قرآنی نظریہ تاریخ کے عمومی اصول بیان کئے ہیں پھر دوسرے باب میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ تورات اور انجیل نے اس مسئلہ سے کہاں تک تعرض کیا ہے ۔ تیسرے باب میں مصنف نے بعض قدیم اقوام کا ذکر کیا ہے مثلاً عاد و ثمود وغیرہ اور بتایا ہے کہ کن عادات و خصائل اور غلط اقدار حیات کے باعث ان کی ہلاکت واقع ہوئی۔ اس کے بعد صدیقی صاحب نے یہودیوں اور عیسائیوں کے عقائد و اعمال کے بارے میں قرآن کی تشریحات پر روشنی ڈالی ہے ۔ اور آخر میں بعض جدید فلسفہ ہائے تاریخ کے ساتھ قرآنی نظریہ تاریخ کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ جن لوگوں کو قوموں کے عروج و زوال کے فلسفہ اور اجتماعی اخلاق کے مسئلہ سے دلچسپی ہے وہ اس کتاب سے ضرور استفادہ فرمائیں۔

(بزبان انگریزی)

قیمت آٹھ روپے

Regd. No. L 7705 February, 1968

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Rawalpindi

Islamic Research Institute

ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY

اسلامی منہاج کی تاریخ

ڈاکٹر فضل الرحمن
ایم - اے - ڈی فل (آکسفورڈ)

قرآن ، سنت ، اجتہاد اور اجماع صرف فقہ کے اصول اربعہ نہیں ، بلکہ تمام فکر اسلامی کی اساس بھی یہی چار اصول ہیں۔ تاریخ اسلام بالخصوص اس کے قرون اولی میں ان اصولوں کا کیسے اطلاق کیا گیا۔ اور مختلف حالات اور زمانوں میں ان کے تحت افکار اسلامی کیسے ارتقا پذیر ہوتے رہے - یہ ہے اس کتاب کا موضوع -

قرن اول میں سنت ، اجتہاد اور اجماع سے کیا مراد لیا جاتا تھا ؟ نیز سنت کیا ہے اور حدیث کیا ؟ کتاب میں اس بنیادی مسئلے پر عالمانہ اور محققانہ نقطہ نظر سے بحث کی گئی ہے - فکر اسلامی کے ابتدائی تشکیلی دور کے بعد کے تغیرات پر بھی محاکمہ کیا گیا ہے - اس سلسلے میں اجماع پر بڑی تفصیل سے بحث ہے -

یہ کتاب اسلامی افکار کے مطالعہ کا ایک نیا باب ہوا کرتی ہے - اس میں فکر اسلامی کے ارتقا کو ایک ایسے نقطۂ نظر سے دیکھا گیا ہے جو تاریخی شعور کا حامل اور تعمیری امکانات کی راہ سجھانے والا ہے - (بزبان انگریزی)

قیمت : آٹھ روپے

ناظم شعبۂ اشاعت ، ادارۂ تحقیقات اسلامی
لال کرتی - راولپنڈی

طبع مستقل پریس لاہور

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

مدیر

محمد سرور

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں - اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے -

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ سالھ پیسے

ماہنامہ

فکر و نظر

شمارہ ۹	ذوالحجہ ۱۳۸۷ھ ○ مارچ ۱۹۶۸ء	جلد ۵

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

نزولِ قرآن کی چودہ سو سالہ تقریب کے سلسلے میں ادارہ تحقیقاتِ اسلامی نے جو عالمی اسلامی کانفرنس بلائی تھی، اس کے اجلاس دس فروری سے تیرہ فروری تک چار دن ہوئے۔ اس عالمی اسلامی اجتماع میں پاکستان کے علاوہ ان اٹھارہ ملکوں کے مندوبین نے شرکت فرمائی :۔ ایران عراق، سعودی عرب، ترکی، لبنان، شام، متحدہ عرب جمہوریہ، ٹیونس، سوویت یونین، مراکش، ملیشیا، سنگاپور، کویت، لیبیا، انڈونیشیا، فلپائن، فلسطین، نائیجیریا۔

کانفرنس کے ایک تو عام اجلاس ہوتے تھے، جن میں ہر شخص شریک ہو سکتا تھا۔ ان عام اجلاسوں میں چاروں دن کافی حاضری تھی۔ اور ہر نقطہ خیال کے لوگ ان میں آتے رہے۔ دوسرے اجلاس خصوصی کمیٹیوں کے تھے، جن میں صرف ماہرین شریک ہوئے۔ جنھوں نے بعض مخصوص مسائل پر بحث و تمحیص کی اور آپس میں تبادلۂ خیالات کیا۔ ان کمیٹیوں میں ایک طرف علماء کرام نے حصہ لیا، اور دوسری طرف وہ حضرات بھی ان بحثوں میں شریک ہوئے، جو جدید تعلیم پائے ہوئے ہیں۔ ایک کمیٹی کے سامنے موضوع بحث تھا عائلی قوانین۔ دوسری کمیٹی نے بنیادی انسانی حقوق پر غور و خوض کیا اور تیسری کمیٹی نے بنک کاری اور بیمہ کے مسائل پر بحث کی۔

ان کمیٹیوں کی روئداد تو بعد میں منظر عام پر آئے گی۔ لیکن فی الحال یہ فائدہ ضرور ہوا ہے کہ ان مسائل کے بارے میں علماء کرام کو اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کا موقع ملا اور انھوں نے دوسرے فریق کی بات بھی سنی۔ اس کانفرنس کا مقصد ایک تو قرآن کریم کے نزول کی چودہ سو سالہ مبارک تقریب منانی تھی اور دوسرے علماء کرام اور جدید تعلیم یافتہ اصحاب میں بعض مسائل پر جو اختلاف پایا جاتا ہے، اس

کے بارے میں دونوں کے اکٹھے بیٹھ کر تبادلۂ خیالات کرنے کا موقع فراہم کرنا تھا۔ اس لحاظ سے یہ کانفرنس بڑی کامیاب رہی۔ دوسرے ملکوں کے کوئی پچیس مندوبین کے علاوہ ساٹھ کے قریب پاکستان کے ممتاز علماء کرام نے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کی دعوت قبول فرمائی۔ وہ راولپنڈی تشریف لائے اور چار روز تک کانفرنس کی کارروائیوں میں حصّہ لیتے رہے۔

کانفرنس کا افتتاح تو انٹرکانٹی نینٹل ہوٹل کے وسیع و عریض لان میں جہاں شامیانے نصب کئے گئے تھے، کیا گیا۔ لیکن دوسرے اجلاس ہوٹل کے بڑے ہال میں ہوتے رہے۔ تمام غیر ملکی اور پاکستانی مندوبین کے قیام کا انتظام اسی ہوٹل میں کیا گیا تھا۔

اس بین الاقوامی اسلامی کانفرنس کا افتتاح صدر مملکت فیلڈ مارشل محمدّ ایوّب خان کو کرنا تھا، لیکن ان کی ناسازیٔ طبع کی وجہ سے یہ فریضہ پاکستان مرکزی اسمبلی کے سپیکر عبدالجبار خان نے سرانجام دیا۔ اس موقع پر صدر کے مشیر خاص سیّد فدا حسن نے صدر کا پیغام پڑھ کر سنایا، جس کا عربی ترجمہ ادارہ تحقیقات اسلامی کے ڈائرکٹر ڈاکٹر فضل الرّحمٰن نے کیا۔

صدر مملکت نے اپنے پیغام میں مندوبین کا خیر مقدم کرتے ہوئے اس امر پر اپنے تیقن کا اظہار کیا کہ کانفرنس میں جو مسائل بحث و تمحیص کے لئے رکھے گئے ہیں، وہ علماء کرام کی پوری توجہ کے مستحق ہوں گے اور ان پر جو غور و فکر ہوگا، اس سے تمام مسلمان اس انقلاب کی عظمت سے متعارف ہوسکیں گے، جو قرآن کی بدولت تاریخ میں بروئے کار آیا۔

صَدر نے فرمایا کہ آج دنیا کی حالت ایک آتش فشاں پہاڑ کی ہے۔ اور میں محسوس کرتا ہوں کہ ہم انسانیت کی ایک بہت بڑی خدمت کریں گے، اگر ہم بنی نوع انسان کی تفکیر میں ایسا توازن بہم کر سکیں کہ وہ قومی اور بین الاقوامی دونوں سطحوں پر اخلاقی قدروں کا احترام کرنے کے قابل ہو اور اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے ابدی قوانین اور انسانی معاشرے کی ہمہ وقت بدلتی ہوئی ضرورتوں کے درمیان ہم آہنگی حاصل کرنے میں کامیاب ہو۔ یہ ایک عظیم ترین فریضہ ہے، جس سے ہمیں آج عہدہ برآ ہونا ہے۔ میں دعا کرتا ہوں کہ اسلام کی تعلیمات پھر ایک بار دنیا کو جسے باہمی آویزشوں اور منافرتوں نے پہلے سے کہیں زیادہ آج ٹکڑے ٹکڑے کر رکھا ہے، نجات دلائیں۔

صدر مملکت نے اپنے پیغام کے آخر میں اس بات پر زور دیا کہ تمام دنیا میں پھیلے ہوئے مسلمانوں کی ایک مشترک تاریخ ہے۔ اور وہ اپنے اس تاریخی قیمتی ورثے سے استفادہ کر کے اپنے لئے ایک شاندار مستقبل کی تعمیر کر سکتے ہیں۔

وزیر قانون و پارلیمانی امور سیّد محمد ظفر نے، جو ادارہ تحقیقات اسلامی کے بورڈ آف گورنرز کے چیئرمین ہیں، اپنا خطبۂ استقبالیہ پڑھا، جس میں آپ نے معزز مندوبین کو خوش آمدید کہتے ہوئے ماضی میں اسلام کا جو عظیم الشان تاریخی کردار تھا، اس پر روشنی ڈالی، اور آج اسلام کس طرح نہ صرف مسلمانوں کو بلکہ پوری انسانیت کو فوز و فلاح سے ہمکنار کر سکتا ہے، اس کی نشان دہی کی۔ سیّد محمد ظفر صاحب نے فرمایا: اسلام کی تشکیلی صدیاں دینوی ترقی اور روحانی روشن خیالی کی صدیاں تھیں۔ یہ فتوحات اور روشنی و تابانی کا دَور تھا۔ اس میں اسلامی ملّت کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا، اور وہ آسودگی و خوش حالی سے بہرہ ور ہوئی۔ اس عہد میں کوئی اس کا مقابلہ نہ کر سکتا تھا۔ نہ طاقت و سطوت میں اور نہ دوسری کامرانیوں میں۔ اس کی کامیابیاں حیرت انگیز اور ہمہ گیر تھیں۔ اس نے زندگی کے ہر شعبے میں کارہائے نمایاں انجام دیئے، آرٹ میں اور سائنس میں بھی مسلمانوں کی نوجوں نے بڑے بڑے معرکے سر کئے۔ ان کی حکومتوں کے احکام کے سامنے سر تسلیم خم کیا جاتا تھا۔ اس عہد میں ملّتِ اسلامیہ اخلاقی اعتبار سے بھی بڑی مضبوط و توانا تھی۔ غرض مسلمانوں کا یہ دَور صرف طاقت و قوت کا نہیں بلکہ عظمت و بلندی کا بھی تھا۔

قرآن مجید اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی تاثیر سے جس طرح دنیا کی ظلمتیں چھٹیں اور ہدایت کی روشنی پھیلی، وزیر قانون نے اس کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا "سمجھ بوجھ رکھنے والا جدید ذہن جسے کہ آج جدید تہذیب کہا جاتا ہے، اس کی بنیادی ہم آہنگ حقیقت قرآن مجید میں پا سکتا ہے"۔ عروج و اقبال کی ان صدیوں کے بعد مسلمانوں کو آخر میں زوال نے آلیا۔ سیّد محمد ظفر صاحب نے بتایا کہ اس کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ مسلمان قرآن کے اصول و مبادی سے غافل ہو گئے اور اس کے نتیجے میں ان کے ہاں زندگی کی توانائی و حرکت نہ رہی۔ اب اگر مسلمانوں کو ترقی کرنا ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآن کی طرف لوٹیں، اس کی حقیقی تعلیمات کو اپنائیں اور انہیں اپنی زندگی میں مشعل راہ بنائیں۔ وزیر قانون کے الفاظ میں "قرآن مجید کے مطالعہ و علم سے تخلیقی قوت بیدار ہو گی اور اس سے

برابر نئے افکار ابھرتے رہیں گے، جیساکہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دَور میں ہوا۔" آخر میں سید محمد ظفر صاحب نے" الفرقان" کے زیر ہدایت پوری اسلامی دنیا سے متحد ہونے کی اپیل کی اور کہا: ہمیں ذلت سے اقبال، کمزوری سے طاقت، بھوک اور افلاس سے آسودگی و خوش حالی اور روحانی تہی دامنی سے روحانی بلندی کی طرف قدم بڑھانے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

———○———

جناب عبد الجبار خاں صاحب نے کانفرنس کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر انسان خلوص اور سچے دل سے قرآن سے ہدایت طلب کرے، تو قرآن ہمیشہ ہمیشہ کے لئے پوری انسانیت کے لیئے سرچشمہ ہدایت ہو سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ میں فقہ کی شکل میں مسلمانوں کے ہاں شخصی و اجتماعی نظام ہائے کار کا جس طرح ارتقاء ہوا، اس کا ذکر کرتے ہوئے موصوف نے فرمایا۔ قرآن اور سنت کی بنیادوں پر یہ شخصی اور اجتماعی قوانین مرتب کیئے گئے، چنانچہ اُس وقت جو حالات تھے، یہ ان پر پوری کامیابی سے منطبق ہوتے تھے۔ اور بقول اُن کے" فقہ اور اصول فقہ کے اس نظام نے مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ اور ہیئت سیاسیہ کو ہم آہنگی اور توازن عطا کیا تھا اور یہ نظام صدیوں تک بڑی کامیابی سے بروئے کار رہا۔"

جناب عبد الجبار خاں نے زندگی اور انسانی معاشروں کی مسلسل تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ آج مسلمانوں کو نئے حالات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ اور اسلامی دنیا میں بڑے بڑے تغیرات آچکے ہیں۔ یقیناً مسلمانوں کو اس صورت حال سے نمٹنا ہے اور اپنے معاشرے کی نئے سرے سے اقتصادی اور تعلیمی تشکیل کرنا ہے۔ موصوف نے فرمایا کہ ہماری تاریخ میں اس سے پہلے اس طرح کے حالات رونما ہو چکے ہیں، اور ہمارے فقہاؤ علماء ان سے بڑی کامیابی سے عہدہ برآ ہوئے تھے۔

موصوف نے فرمایا: یہ صورت حال جس سے اس وقت مسلمان دوچار ہیں، ہم سے تقاضا کرتی ہے کہ ہم ورثے میں ملے ہوئے اپنے بعض نقطہ ہائے نگاہ پر نظر ثانی کریں۔ اور اپنی ذہنی و قلبی صلاحیتوں سے از سر نو کام لیں تاکہ قرآن مجید کے احکام کو اس ماحول پر منطبق کر سکیں۔ اسلام کے اندر تخلیقی ارتقاء کی جو صلاحیت ہے، وہ ہم سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ ہم اس نئی صورت حال سے اسی طرح نمٹیں، جیسے اس سے پہلے ہمارے فقہاء اولیں ایسی ہی صورت حال سے نمٹ چکے ہیں۔

کانفرنس کے اس افتتاحی اجلاس میں بہت سے مسلمان ملکوں کے سربراہوں کے پیغامات پڑھے گئے جن میں قابل ذکر شاہ افغانستان، شہنشاہ ایران، صدر سوڈان، قائم مقام صدر انڈونیشیا، صدر جمال ناصر، صدر ٹیونس، صدر حبیب بورقیبہ اور شیخ کویت کے پیغامات تھے۔

یہ افتتاحی اجلاس ۱۰ فروری کو بعد از دوپہر شروع ہوا، اور مغرب تک رہا۔ اس میں کئی ہزار افراد نے شرکت کی۔

اسی دن رات ساڑھے چھ بجے عالمی اسلامی کانفرنس کا پہلا اجلاس ہوا۔ اس کے صدر الحاج سید امین الحسینی مفتئ اعظم فلسطین اور مددگار صدر جسٹس ایس اے رحمان اور ڈاکٹر سید حسین نصر ایرانی مندوب تھے۔ اجلاس کا موضوع بحث تھا:- اسلام میں عقل کا کردار (رول)

ڈاکٹر نصر نے پیش نظر موضوع کا تعارف کراتے ہوئے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا کہ آج اسلامی دنیا کے بعض حلقوں میں عام طور سے یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ ایسی آئیڈیالوجی جو مغرب میں بطور فیشن مقبول ہو۔ اسے قبول کر لیا جائے، اور اس کے ساتھ لفظ اسلامی لگا لیا جائے۔ چنانچہ ہم اسلامی ڈیموکریسی، اسلامی سوشلزم، اسلامی عقلیت پسندی وغیرہ کی اصطلاحات سنتے رہتے ہیں۔ اس سے اسلام بجائے عمومی و جامع اصولوں اور مکمل عالمی نقطہ نظر رکھنے والے نظام کے محض ایک اسم صفت بن کر رہ جاتا ہے جو ایسے اسماء کے ساتھ لگا دیا جاتا ہے جن کے مغربی تہذیب میں بالکل اور معنی ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر نصر نے بتایا کہ اسلام عزت کی نظروں سے صرف اسی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے کہ وہ مروجہ نظریات حیات کے متبادل ایک مستقل نظریہ حیات کا حامل ہو۔ موصوف کے نزدیک مصر کے سلفین کی طرح آج کے دور میں اسلام کی محض عقلی تعبیر کافی نہیں، بلکہ ان کے الفاظ میں "اس مابعد الطبیعیاتی اور فلسفیانہ عمیق خزانہ حکمت سے استفادہ کرنے کی ضرورت ہے، جو تاریخ اسلام کی پچھلی صدیوں میں جمع ہوتا رہا ہے۔"

ڈاکٹر نصر نے بتایا کہ اسلام موجودہ دنیا کی ایک بہت بڑی خدمت یہ انجام دے سکتا ہے کہ اس وقت عقل اور وحی یا سائنس اور مذہب کی متناقضانہ کشمکش جس خطرناک حد کو پہنچ چکی ہے، وہ اسے دور کرے اور ان میں ہم آہنگی پیدا کرے۔ موصوف کے نزدیک استدلالی عقل سے الہیاتی حقیقت کا ادراک ممکن نہیں۔ امام غزالی، جلال الدین رومی اور فخر الدین رازی نے اس استدلالی

عقل کی خام کاری بتائی ہے۔ مولانا رومی کا ارشاد ہے :۔ عقل جزئی عقل را بدنام کرد۔ ڈاکٹر نصر نے بتایا کہ عقل کل اور وحی میں کوئی تناقض نہیں، بلکہ ایک حدیث کی رُو سے جبرئیل سے مراد عقل کل ہے۔ اور اصل مطلوب یہ عقل ہے، نہ کہ استدلالی عقل۔

ڈاکٹر نصر کے مقالے کے بعد نائیجیریا کے مندوب ایس بی گیوانے اپنا مقالہ پڑھا۔ پھر سوڈان کے مندوب یوسف الخلیفہ ابوبکر نے مقالہ پڑھا، جس میں انھوں نے قرآن مجید نے جس طرح تفکر، تدبر اور تفقہ پر زور دیا ہے، اسے مثالیں دے کر بتایا۔ آخر میں آپ نے کہا کہ قرآن مجید کی یہ آیات جن میں غور و تفکر کی ترغیب دی گئی ہے، اس امر پر دال ہیں کہ قرآن ہم سے عقلی صلاحیتوں سے پوری طرح کام لینے کا مطالبہ کرتا ہے تاکہ ہم زندگی، کائنات، اس عالم کے اور ماورائے عالم کے علوم کو سمجھیں اور ان میں تحقیق کریں۔

ڈاکٹر سراج الحق اور محمد سعود انصاری کے مقالوں کے بعد مولانا جعفر پھلواری نے اجتہاد و قیاس کے موضوع پر اظہار خیال کیا۔ انھوں نے عقل کی فضیلت میں ایک حدیث بیان کی اور باب اجتہاد کو کھولنے پر زور دیا۔ اس پر بڑی گرما گرم بحث ہوئی۔ متحدہ عرب جمہوریہ کے مندوب ڈاکٹر حب اللہ نے کہا کہ اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے۔ اور عملاً وہ کبھی بند نہیں ہوا، لیکن اجتہاد کی کچھ شرائط ہیں جن کی پابندی ضروری ہے۔ بے شک قرآن نے عقل سے کام لینے پر زور دیا ہے، لیکن پہلے عقل کی حدود مقرر ہونی چاہئیں۔ انھوں نے بتایا کہ عقل کی تعریف میں جو حدیثیں مروی ہیں، وہ اکثر موضوع ہیں۔ مولانا یوسف بنوری نے بھی اس مسئلے پر اظہار خیال کیا اور فرمایا جہاں کسی مسئلے کے متعلق نص موجود نہ ہو، وہاں ضرور اجتہاد ہونا چاہیے۔ لیکن طبرانی کی حدیث کے مطابق اجتہاد کرنے کے اہل فقہاء عابدین ہیں۔ ہر کس و ناکس کو اجتہاد کا حق دینا موجب شر و فساد ہوگا۔

آخر میں ڈاکٹر سید محمد یوسف اور جناب ابوالہاشم نے پروگرام کے مطابق تمام تقریروں پر تبصرہ کیا۔ آخرالذکر صاحب نے فرمایا کہ ہمیں سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر قرآن کی طرف توجہ کرنی چاہیئے، اور اس سرچشمۂ ہدایت سے فیض حاصل کرنا چاہیئے۔ ڈاکٹر یوسف نے اجتہاد پر گفت گو فرمائی اور اس کی شرائط کی ضرورت اور اہمیت بتائی۔

یہ اجلاس رات کے نو بجے ختم ہوا۔

۱۱ فروری کے اجلاس کا موضوع بحث "اسلام اور امن عالم" تھا۔ اس کے صدر سوویت یونین کے مندوب مفتی ضیاء الدین باباخانوف اور مددگار صدر ایس۔ ایم۔ مرشد اور شیخ احمد کفتارو مفتی شام تھے۔

شیخ احمد کفتارو نے اپنے مقالے میں بتایا کہ قرآن اور اسلام نے صرف "سلام" یعنی امن کی دعوت نہیں دی، بلکہ وہ سراپا عین سلام، مقصود سلام اور ثمرہ سلام ہیں۔ اللہ تعالیٰ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مخاطب فرماتے ہوئے کہتا ہے :۔ وما ارسلناك الا رحمة للعالمين۔ آپ کا رحمت ہونا صرف عربوں کے لئے نہیں تھا۔ نہ محض پاکستانیوں کے لئے تھا، بلکہ آپ کل عالمین کے لئے رحمت تھے۔ آپ کی ایک حدیث ہے، جس میں آپ نے فرمایا۔ تمام مخلوق اللہ کی عیال ہے، اور اس مخلوق میں سب سے محبوب اللہ کو وہ ہے، جو اس کے عیال کو سب سے زیادہ نفع پہنچائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو یہ دعا تلقین فرمائی ہے۔ اللهم انت السلام ومنك السلام واليك يرجع السلام۔ اور یہ سلام (امن وسلامتی) صرف مسلمانوں کے لئے نہیں، بلکہ تمام عالم کے لئے ہے۔

مفتی امین الحسینی نے اپنے مقالے میں اسلام کی عالمی اور بین الاقوامی نوعیت کی وضاحت فرمائی۔ آپ نے بتایا کہ قرآن وحدت انسانیت کا داعی ہے۔ اور اس کے نزدیک انسانیت کی اصل ایک ہے۔ قرآن نے اجناس، ادیان، اقوام اور امم کے درمیان تعاون کی دعوت دی، اور اس بات پر زور دیا کہ تمام سماوی رسالتوں میں وحدت پائی جاتی ہے۔ وہ سلام یعنی امن وسلامتی کا سب سے بڑا نقیب ہے۔ ارشاد ہوتا ہے : وما ارسلناك الا رحمة للعالمين۔ مفتی صاحب کے الفاظ ہیں "اسلام کی دعوت کی اصل سلام ہے۔ اور جنگ صرف مجبوری کی صورت میں جائز ہے"۔ آخر میں آپ نے فرمایا کہ اگر ہم اپنے اور انسانیت کے لئے سلام یعنی امن کو حقیقت واقعی بنانا چاہتے ہیں، تو ہمیں قرآن کو اسی اسلوب پر محمول کرنا چاہیئے علماً، فہماً وعملاً، جیسے مسلمین اولین نے کیا۔

اجلاس کے تیسرے مقرر ڈاکٹر ایس اے حسن مندوب ملیشیا تھے۔ آپ نے فرمایا کہ اس وقت اسلامی دنیا کو جو خطرہ درپیش ہے، وہ ان خطرات سے جو اسے صلیبیوں، تاتاریوں اور مغربی استعماری اقوام سے پہلے پیش آچکے ہیں، کہیں زیادہ ہولناک ہے۔ یہ خطرہ مغرب کی سائنسی اور ٹیکنیکل سربلندی کا ہے۔ اگر ہم نے سائنس اور ٹیکنالوجی کو نہ اپنایا، تو نہ ہماری آزادی محفوظ رہے گی اور نہ ہم اپنی اسلامی

شخصیت کو بچا سکیں گے۔

ڈاکٹر حسن کے نزدیک اگر مسلمان ملکوں میں باہم تعاون ہو اور وہ ہمہ گیر انسانی اخوت کو فروغ دیں تو اس سے انسانی برادری کے جذبات ابھریں گے اور عالمی امن کی راہ ہموار ہوگی۔

ایس ایم مرشد صاحب نے اپنے مقالے میں "اسلامی قانون کی اخلاقی بنیاد۔ حقوق و فرائض" پر بحث کی۔ آپ نے کہا کہ اسلام میں مذہبی اور سیکولر قوانین الگ نہیں۔ وہ ایک ہی سرچشمہ سے پھوٹتے ہیں۔ اور ان کا ایک ہی سا اخلاقی مرتبہ ہے۔ چنانچہ اسلامی قانون کی بنیاد تمام تر اخلاقی ہے۔ اور اس کا مصدر و منبع خدا ہے۔

مراکش کے مندوب عبدالرحمٰن دکّانی کی تقریر کے بعد سعودی عرب کے مندوب سید حسن الکتبی نے تقریر کی۔ آپ نے فرمایا کہ آج دنیا جن مصائب سے دوچار ہے، ان کا حل قرآن میں موجود ہے۔ آپ نے سانحہ فلسطین کا ذکر کیا، اور کہا کہ یہ صرف فوجی شکست نہیں، بلکہ ہماری فکری، علمی، فنی اور ٹیکنالوجی کی شکست ہے۔ ہمیں دشمنوں کے طریقہ کار سے سبق لینا چاہیئے۔ آپ نے زور دیا کہ قرآن عمل کے لیئے اترا ہے اور آج عمل ضروری ہے۔ پیر صاحب دیول شریف نے اپنی تقریر میں قرآن کے محاسن اور دنیا پر اس کے جو احسانات ہیں، ان کا ذکر کیا۔ بریگیڈیر گلزار صاحب نے اسلام میں ہمہ گیر جنگ کے تصوّر پر تقریر کی۔ اور کہا کہ مسلمان چونکہ اس کو نہیں سمجھے تھے، اس لئے محکوم ہوگئے۔

پروفیسر اے۔ بی۔ اے۔ حلیم نے تبصرہ کرتے ہوئے بتایا کہ نسل اور رنگ کا امتیاز، جغرافیائی حدود کا امتیاز اور مذہبی تعصّب، یہ چیزیں انسانوں کے اندر تفرقہ ڈالتی ہیں۔ اسلام نے ان سب کو مٹایا۔ اس نے کہا کہ ساری انسانیت ایک ہے۔ اور قبائل اور شعوب کا امتیاز محض تعارف کے لئے ہے۔ اسی طرح اس نے مذہبی رواداری پر بھی زور دیا۔ یہ صحیح بنیاد ہے عالمی امن کی۔ اسلام سے پہلے بین الاقوامی قانون کا وجود نہیں تھا۔ اس نے سب سے پہلے اس قانون کی طرح ڈالی۔ وہ جنگ کی اس لئے اجازت دیتا ہے تاکہ جنگ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے۔

پروفیسر حلیم نے بتایا کہ اسلامی دورِ حکومت میں اسپین کی قرطبہ یونیورسٹی میں جہاں مسلمانوں کے لئے مسجد تھی، وہاں عیسائیوں کے لئے گرجا اور یہودیوں کے لئے ان کا معبد تھا۔ لیکن آج اس دور میں اسی اسپین میں مسجد بنانا قانوناً ممنوع ہے۔

اجلاس کے صدر مفتی ضیاءالدین بابا خانوف نے آخر میں اپنا مقالہ پڑھا۔ شروع میں انھوں نے قرآن کے نزول اور اس کی ترتیب و تدوین کا ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا کہ وسطی ایشیا کے مسلمان قرآن کریم اور احادیثِ نبوی کی تعلیمات پر قائم ہیں۔ وہ دین اسلام کو دنیا اور آخرت کے لئے سب سے مقدس ہدایت سمجھتے ہیں اور اس سے متمسک ہیں۔ انہیں یقین ہے کہ اسلامی اخلاق سب سے اعلیٰ اخلاق ہیں۔ اور یہ کہ اسلامی تعلیمات انسانی معاشرے کی تبدیلی کا ساتھ دے سکتی ہیں۔

مفتی صاحب نے فرمایا کہ مساوات اور اخوت کا اسلام میں سب سے بڑا اور نمایاں مقام تھا چنانچہ ارشاد خداوندی ہے: یاایھاالناس اناخلقناکم من ذکرٍ وانثی۔ اسی مساوات اور اخوت کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ہم اپنے وطن میں دوسری قوموں کے ساتھ امن و سلامتی سے رہتے ہیں۔

صاحب موصوف نے اُن مسلمان ائمہ و علماء کا ذکر کیا، جو عہد ماضی میں وسطی ایشیا یعنی ماوراء النہر میں گزرے ہیں۔ آخر میں آپ نے فرمایا کہ دین اسلام نے تمام لوگوں کے درمیان اخوت اور مساوات قائم کرنے کی دعوت دی تھی۔ آج ضرورت ہے کہ استعمار کے خلاف تمام مسلمان متحد ہونے کی کوشش کریں۔

———○———

۱۲ فروری کو صبح ۹ بجے کانفرنس کا تیسرا اجلاس حسب معمول انٹرکانٹی نینٹل ہوٹل کے ہال میں منعقد ہوا۔ اس کے صدر متحدہ عرب جمہوریہ کے سابق وزیر اوقاف اور حال مدیر جامعہ ازہر شیخ احمد حسن الباقوری اور مددگار صدر ڈاکٹر رضی الدین صدیقی وائس چانسلر اسلام آباد یونیورسٹی اور ڈاکٹر ذکی ولیدی توغان ڈائرکٹر اسلامک سٹیڈیز ترکی تھے۔ اس اجلاس کا موضوع بحث تھا "اسلامی عدل اجتماعی"۔

ترکی مندوب ڈاکٹر ذکی کے مقالے کے بعد جو ترکی میں قرآن مجید کے تراجم کے بارے میں تھا، مفتی مولانا محمد شفیع صاحب نے اسلام کے اقتصادی نظام پر اپنا مقالہ پڑھا۔ مولانا نے فرمایا کہ اس میں شک نہیں کہ اسلام میں معاش کے مسئلہ کی بڑی اہمیت ہے لیکن اسلام کے نزدیک معاش زندگی کا اصل مقصد نہیں۔ اصل مقصد کردار کی بلندی اور آخرت کی فلاح و بہبود ہے۔ یقیناً قرآن نے معاش کا فضل، خیر اور زینت کے الفاظ سے ذکر کیا ہے لیکن ہے وہ راہ گزر ہی، اصل منزل نہیں۔

مولانا نے فرمایا کہ قرآن نے مال کو مال اللہ کہا ہے، اس لئے لازماً اس مال کو اللہ کے احکام کے مطابق صرف کرنا چاہیئے۔ جو مال کو اس طرح صرف کرتا ہے، وہ آخرت میں اللہ کے ہاں مقبول ہوگا۔ اسلام

سرمایہ داری کے خلاف ہے، کیونکہ سرمایہ دار مال کو اپنا مال سمجھتا ہے۔ حالانکہ وہ مال اللہ کا ہے۔ اسی طرح اسلام اشتراکیت کے خلاف ہے۔ کیونکہ وہ شخصی ملکیت کا انکار کرتی ہے۔ اسلام دراصل سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان ایک متوازن راہ پیش کرتا ہے۔

اسلام کے نزدیک سرمایہ کو نفع کے ساتھ نقصان کا بھی ذمہ دار ہونا چاہیئے، اسی لئے اس کے ہاں ربا حرام ہے۔ غرض اسلام انسان کو دولت کے استعمال میں خود مختار نہیں مانتا، وہ اسے احکامِ الہٰی کا تابع قرار دیتا ہے

ترکی مندوب ڈاکٹر نشأت چغتائی نے اپنے مقالے میں بتایا کہ قرآن کا خطاب تمام انسانوں سے ہے اور اس کا مورل کوڈ (ضابطۂ اخلاق) سب انسانوں کے لئے ہے۔ قرآن کی عمومی تعلیمات کی عملی تعبیر و تطبیق ہر زمانے کی ضرورتوں کے مطابق ہو سکتی ہے۔ اس نے جہاں "المومنون اخوۃ" پر زور دیا، وہاں اس کا یہ بھی ارشاد ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ حسنِ سلوک ہو اور ان کو مذہبی آزادی دی جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں انسانی مساوات کا جو اصول تھا، اس سے اسلام کو پھیلنے میں بڑی مدد ملی۔ لیکن افسوس اموی حکمرانوں کی عرب پرستی اس میں سدِّراہ بنی۔ اگر مسلمانوں کے ہاں اسلام کے اصولِ اخوت و مساوات پر عمل ہوتا تو سارے مسلمان ایک برادری ہوتے۔ اگرچہ اسلام نے تعصّبات کو ختم کرنے کی بڑی کوشش کی لیکن ان کا مسلمانوں میں برابر عمل دخل رہا اور وہ زیرِ زمین کام کرتے رہے۔ چنانچہ خلافتِ راشدہ کے ابتدائی دَور کے بعد مسلمانوں کے ہاں کبھی ایک متحدہ حکومت قائم نہیں ہو سکی۔ آخری دَور میں عثمانی خلافت نے اس کی کوشش کی لیکن وہ ناکام رہی۔

ڈاکٹر چغتائی نے بتایا کہ مسلمانوں کی گزشتہ تاریخ کو دیکھتے ہوئے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ قوموں اور قومیتوں کے مستقل وجود کا انکار ممکن نہیں۔ ایسی کوشش ناکام رہی اور آئندہ بھی ناکام رہے گی۔ ہمیں ایسی راہ اختیار کرنی چاہیئے، جو مفید بھی ہو، اور ممکن بھی۔ اور وہ یہ ہے کہ ہم اسلامی اخوت پر زور دیں، لیکن اس کے ساتھ قومیتوں کا وجود تسلیم کریں۔ موصوف کے نزدیک اسلام نے قومی خصائص کو نہیں مٹایا، البتہ اس پر ضرور زور دیا ہے کہ سب انسان برابر ہیں۔ اور مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ آج سب مسلمانوں کی ایک خلافت ممکن نہیں۔ یہ قومیتوں کا دَور ہے، لیکن یہ قومیتیں (قرآن کی زبان میں شعوب و قبائل) باہم تعارف کے لئے ہیں، اصل وہی ہے جس کا اثبات رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام

نے آخری حج کے موقع پر میدانِ عرفات میں فرمایا تھا کہ نہ عربی کو عجمی پر اور نہ سرخ کو کالے پر کوئی فضیلت ہے۔ آج ضرورت اس کی ہے کہ قوموں کا الگ الگ وجود تسلیم کیا جائے، اور اس کے بعد ان میں آپس میں تجارتی، ثقافتی اور علمی تعلقات مضبوط کئے جائیں۔

ٹیونسی مندوب جناب کمال ترزی نے اپنی تقریر میں کہا کہ قرآن مسائل کے ایجابی حل پیش کرتا ہے۔ اس کی اپیل عقل سے ہے، وہ عقل کو سوچنے اور غور کرنے کی دعوت دیتا ہے، لیکن یہ عقل مدرک اور واعی (بیدار) ہونی چاہیئے۔ آپ نے بتایا کہ اسلام ایک ثورۃ (انقلاب) اجتماعی تھا، قبل اس کے کہ وہ ثورۂ حکومتی ہوتا، اس نے عدلِ اجتماعی پر زور دیا، جس کی اساس ترقی پذیر انسانی اصول ہیں۔

جناب کمال ترزی نے فرمایا کہ قرآن نے صرف ترکیز (استحکام) عقیدہ پر زور نہیں دیا، بلکہ اس عقیدہ کی انفرادی، خاندانی اور اجتماعی زندگی پر عملی تطبیق کی اہمیت وضرورت واضح کی۔ عقیدہ اور شریعت دراصل دونوں ایک ہیں۔ ایک فکر ہے اور دوسرا اس فکر کی عملی تطبیق۔ آپ نے بتایا کہ زندگی "مجتمع" یعنی معاشرہ اور سماج کا حق ہے۔ اس لئے اُس کا مبداء و اصول لازماً مساوات ہونا چاہیئے مساوات سب افرادِ معاشرہ ہیں۔ اسلام میں ذمیوں کے بھی وہی حقوق ہیں، جو مسلمانوں کے ہیں۔ زندگی سے ہر دو کو ایک سا حصّہ ملنا چاہیئے۔ اسلام سے پہلے طبقاتی نظام کا غلبہ تھا، یہاں تک کہ مذہب میں بھی۔ جیساکہ یہودیوں اور عیسائیوں کے ہاں۔ اسلام نے جہاں مذہبی طبقاتی نظام ختم کیا، وہاں اجتماعی و اقتصادی توازن بھی قائم کیا۔

موصوف کے نزدیک اسلام انسانوں میں صلاحیتوں کے اختلاف کو مانتا ہے۔ اس لئے وہ ایک حد تک معاشی تفاوت کو جائز سمجھتا ہے۔ اسی بنا پر اسے شیوعیت (کمیونزم) سے اتفاق نہیں کیونکہ تفاوتِ معاش کا انکار کرنے کا اثر عمل پر پڑتا ہے۔ وہ ایک اعتدال پسند عدلِ اجتماعی کا قائل ہے، جس میں ہر شخص کو اچھی زندگی گزارنے کے مواقع ملیں۔ اسلام شخصی ملکیت کا اقرار کرتا ہے لیکن ظلم کو رد کرتا ہے۔ وہ جُہد (محنت) اور اس کی جزا (معاوضہ) میں انصاف چاہتا ہے۔ اسلام کے نزدیک ملکیت ایک طرح کی خلافت (نیابت) ہے۔ یعنی اصل مالک اللہ ہے۔ اور انسان اپنی ملکیت میں اللہ کا نائب ہے۔ اسلام نے فقر و احتیاج کے خلاف جہاد کیا۔ مال کے اکتناز (ذخیرہ اندوزی) کو مردود ٹھہرایا۔ اور بار بار

زکوٰۃ کا ذکر کیا۔ موصوف نے فرمایا" اِنفاقٌ فی سبیل اللّٰہِ اوسعُ من الـزکوٰۃ " (یہ جو قرآن میں اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کا حکم ہے، اس کا دائرہ زکوٰۃ سے وسیع تر ہے)

جناب ترزی نے اپنی تقریر کے آخر میں فرمایا :۔ رسول اکرم علیہ الصّلوٰۃ والسلام نے اجتماعی زندگی کی مثال ایک کشتی سے دی ہے کہ اگر اس میں بیٹھے ہوئے لوگوں میں سے کوئی ایک سوراخ کر دے تو اس کے نتیجے میں سب غرق ہوں گے۔ موصوف کے نزدیک لوگوں کے مال میں اللہ کا حق ہے۔ اسے قہراً لیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ان کے الفاظ میں " ولی الامر (حکومت یا حاکم) مال میں افراد کے حق تصرف کو محدود کر سکتا ہے۔ اگر اس سے معاشرہ کو نقصان پہنچ رہا ہو، لیکن اسلام شیوعیت (کمیونزم) اور سرمایہ داری دونوں کا مخالف ہے، وہ افراد کا حق ملکیّت تسلیم کرتا ہے"

سیّد یوسف الہاشمی الرفاعی مندوب کویت نے قرآن مجید کی نشر و اشاعت اور دین اسلام کی تبلیغ کے لئے عملی اقدامات کرنے پر زور دیا۔ موصوف نے تجویز کی کہ ایک مؤسسہ اسلامیہ (اسلامی ٹرسٹ) قائم کیا جائے، جو قرآن کی طباعت اور اسے زیادہ سے زیادہ تقسیم کرنے کا انتظام کرے۔ وہ مسجدوں کی تعمیر اور دینی مدارس کے قیام میں مدد دے۔ وہ دین اسلام کی تبلیغ کا نظام بنائے اور اسے چلائے۔ اس کے ذمے مسیحی مشنریوں کی اسلام دشمن کارروائیوں کا سدّباب بھی ہو۔ نیز اس مؤسسہ کا یہ بھی کام ہو کہ وہ مسلمانوں کے اندر اتفاق و اتحاد پیدا کرے، اور ان میں جو اختلافات رونما ہوتے رہتے ہیں، انہیں دُور کرائے۔

باقی رہا یہ سوال کہ اس مؤسسہ کے لئے مالیات کہاں سے آئیں، تو مختلف مسلمان ملکوں میں جو اوقاف ہیں، ان کی آمدنی کا ایک حصّہ اس مؤسسہ کے لئے وقف کیا جائے۔

محمد مسعود سی۔ ایس۔ پی ناظمِ اعلیٰ محکمۂ اوقاف مغربی پاکستان کے مقالہ کا عنوان تھا: "اسلام کے اقتصادی نظام پر ایک نظر" یہ ایک طویل مقالہ تھا، جس کے صاحبِ موصوف نے اجلاس میں صرف چند اقتباسات پڑھے۔ آپ نے اپنے ذاتی تجربات کی بنا پر سندھ کے ہاریوں کی تباہ حالی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا یہ صورت حال صرف سندھ سے خاص نہیں۔ کئی صدیوں کی حماقتوں کی وجہ سے

نام نہاد علماء کی فعال مدد سے مسلمان مسلمانوں کا استحصال کرتے رہے ہیں۔ یہ کیوں؟ اس لئے کہ ہم سب نے اسلام کی انقلابی روح اور اس کی آئیڈیالوجی کو بھلا دیا اور علماء مفاد پرست طبقوں کے آلۂ کار بنے رہے۔ اب ضرورت ہے کہ اقتصادی مسائل کے متعلق اسلام کا حقیقی نقطۂ نظر واضح کیا جائے۔"

مسعود صاحب کے نزدیک زمین کی ملکیت کے معاملے میں قرآن کا قانون غیر مبہم طور پر مالک کسان کے حق میں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بعد میں سرمایہ دار طبقہ نے اپنے مفاد کے لئے اس کی اپنی تعبیر کر لی۔ اور اس طرح اسلام کے نام سے صدیوں تک استحصال کا بازار گرم رہا۔ انھوں نے بتایا کہ ہمارے تمام مسائل کا حل اسلام پیش کرتا ہے۔ لیکن بدقسمتی سے ہم مسلمانوں میں ایسے مفاد پرست موجود ہیں۔ جو اسلامی اصولوں کے نافذ میں حائل ہیں۔

مسعود صاحب کے الفاظ میں" قرآن کا قانون زمینداری نظام کے حق میں نہیں۔ اس قانون کی روح یہ ہے کہ جو لوگ صحیح معنوں میں زمین کاشت کرتے ہیں، ان سب پر منصفانہ طریقے سے زمین تقسیم ہو۔ غرض زمین کے معاملے میں قرآن شخصی ملکیت کی اجازت نہیں دیتا۔ جو زمین پر محنت کرتا ہے، وہی اس کا مالک ہونا چاہیئے۔"

صاحب موصوف نے اپنے اس دعوے کے ثبوت میں قرآن مجید کی آیات پیش کیں۔ پھر زمین کو بٹائی پر دینے کی ممانعت کے متعلق رافع بن خدیج کی حدیث نقل کی۔ اس کے بعد امام ابوحنیفہ کا فتوٰی پیش کیا۔ اور شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز اور مولانا عبیداللہ سندھی کے اقوال اس کی تائید میں ذکر کیئے۔ اس کے بعد مسعود صاحب نے کہا " زمین کو بٹائی پر دینے کے جواز میں امام ابو یوسف کا قول پیش کیا جاتا ہے۔ امام صاحب خلیفہ ہارون الرشید کے قاضی القضاۃ تھے، جس کا عہد حکومت شہنشاہیت کا نقطۂ عروج تھا۔ چنانچہ اس دور میں امام صاحب کا بٹائی کو حرام قرار دینا ناقابل تصور ہے۔ اس سلسلے میں ان کے استاد امام اعظم کا مسلک قرآن کے مطابق ہے۔"

مسعود صاحب نے مشہور مورّخ سید امیر علی کی کتاب " HISTORY OF SARACENS " کے اقتباسات دے کر بتایا کہ اسلام کے ابتدائی دور میں عراق، شام، مصر، شمالی افریقہ اور اسپین میں جہاں بھی مسلمان فوجیں پہنچیں، وہاں کے مفلوک الحال اور پسے ہوئے عوام نے ان کا خیر مقدم کیا، کیونکہ اُس دور میں اسلام جاگیرداری کا مخالف تھا اور اس کی فتوحات پس ماندہ طبقوں کے لئے آزادی کا پیغام ثابت

ہوئیں۔ موصوف کے نزدیک اسلام جو ناداروں کے لئے نئی زندگی کا نقیب تھا، جلد ہی اس پر زردار غالب آگئے۔ چنانچہ مسعود صاحب کا خیال ہے کہ حضرت عمرؓ کی شہادت انہی زرداروں کی سازش کا نتیجہ تھی۔ انھوں نے کہا "میں آپ کو بتادوں۔ دنیا کے عظیم ترین انسان ہمارے رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں، جنہوں نے خود اپنی ذاتی مثال سے اسلام کے شان دار قانون کو عملی شکل دی، زندگی میں آپؐ کی کوئی جائداد تھی، اور نہ انتقال کے وقت آپ نے کوئی جائداد چھوڑی۔ اس سلسلے میں میں یہ بھی عرض کر دوں کہ آج تک کوئی امیر آدمی نہ کبھی پیغمبر ہوا ہے اور نہ ولی۔ رسول اللہ صلعم نے جس مساوات کی تعلیم دی، وہ صرف مسجد تک محدود نہ تھی، بلکہ اس کا اطلاق زندگی کے تمام دوائر پر ہوتا تھا۔"

اسی ضمن میں مسعود صاحب نے صدر محمدؐ ایوب کی نافذ کردہ زرعی اصلاحات کا ذکر کیا۔ انھوں نے کہا کہ اسی پاکستان میں سب علماء اس پر متفق تھے کہ مالکانِ زمین سے خواہ ان کے پاس کتنی بھی زمین کیوں نہ ہو، ایک انچ بھی زمین نہیں لی جاسکتی، اور زمین کی ملکیت کی تحدید اسلام کے نزدیک جائز نہیں۔ اس کے ثبوت میں ان علماء نے آیات، احادیث اور اقوال فقہاء پیش کئے تھے، لیکن صدر ایوبؔ نے زرعی اصلاحات نافذ کر کے اسلام کے تصوّرِ عدل اجتماعی کو عملی شکل دینے کی راہ ہموار کر دی۔

مسعود صاحب کے ان افکار سے حاضرین کے ایک حصے میں کچھ برہمی سی پیدا ہوئی۔ چنانچہ ان کے خیالات کی نمائندگی کرتے ہوئے مفتی مولانا محمود صاحب نے مختصر سی تقریر فرمائی۔ انھوں نے اس بات کا تو اعتراف کیا کہ امام ابوحنیفہ اور اسی طرح امام شافعی زمین کو بٹائی پر دینے کو شرعاً ناجائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ کہ زائد زمین اِجباراً لے لی جائے۔ یہ صحیح نہیں۔ اسلام شخصی ملکیّت کی اجازت دیتا ہے۔ اگر شخصی ملکیّت کی نفی کر دی جائے، تو اسلام کے زکوٰۃ، عشر اور صدقہ کے جو احکام ہیں، اُن کا نفاذ کیسے عمل میں آسکتا ہے؟

آخر میں صدرِ اجلاس متحدہ عرب جمہوریہ کے مندوب شیخ احمد حسن الباقوری نے اختتامی کلمات فرمائے۔ موصوف نے کہا کہ بحث کی آزادی ہونی چاہیئے اور اس معاملے میں مسلمان کا سینہ وسیع ہونا چاہئے۔ اسلام نے آزادیٔ رائے کا دروازہ کھولا تھا، جس سے معاشرہ کو بڑا فائدہ پہنچا۔ آج ہم مسلمان قرآن مجید

کے نزول کی چودہ سو سالہ تقریب منا رہے ہیں۔ کتنا اچھا ہوتا کہ مسلمان اور غیر مسلم سب اس تقریب کو مناتے۔ کیوں کہ قرآن سب کے لئے نور اور ہدایت ہے۔ اسلام آزادی و انصاف کا علمبردار ہے۔ وہ کسی کو ظلم کرنے کی اجازت نہیں دیتا بلکہ فقہاء نے تو یہاں تک کہا ہے کہ کسی مسلمان کو حق نہیں پہنچتا کہ اس پر ظلم ہو، اور وہ خاموشی سے اسے برداشت کرے۔

شیخ الباقوری نے فرمایا کہ اسلام نے عدل اجتماعی پر بہت زور دیا ہے۔ اس ضمن میں بعض علماء نے کہا ہے کہ عادل غیر مسلم حکومت ظالم مسلم حکومت سے بہتر ہے۔ کیونکہ ایک غیر مسلم کا کفر تو اپنی ذات کے لئے ہے اور عدل سب کے لئے، اس کے مقابلے میں ایک مسلمان کا اسلام اپنی ذات کے لئے ہے اور ظلم سب کے لئے، غرض اسلام سلامتی و امن ہے۔ صرف مسلمانوں کے لئے نہیں بلکہ سب کے لئے۔

---

۱۳ ار فروری کو کانفرنس کا آخری اجلاس تھا۔ اس کے صدر خواجہ شہاب الدّین صاحب، وزیر اطلاعات ونشریات اور مددگار صدر علاّمہ علاء الدین اور ڈاکٹر عمر فرخ مندوب لبنان تھے۔

ڈاکٹر عمر فرخ نے اپنی تقریر میں اسلام کی عالمگیر برادری کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگرچہ مسلمان مختلف ملکوں میں آباد اور مختلف قوموں میں منقسم ہیں۔ اور ان کی تہذیبیں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ سب آپس میں بھائی بھائی ہیں اور انھیں اخوت اسلامی ایک رشتے میں منسلک رکھتی ہے۔ موصوف نے بتایا کہ رسول اکرم علیہ الصّلوٰۃ والسلام نے ہمیں صرف تعلیمات نہیں دیں، بلکہ ان پر عمل کر کے بھی دکھایا۔ اس لئے ایک اچھا مسلمان بننے کے لئے ضروری ہے کہ ہم آپؐ کے اسوۂ حسنہ کو عملاً بھی اپنائیں۔

مؤتمر عالمِ اسلامی پاکستان کے سیکرٹری جنرل انعام اللہ خان نے حاضرین سے جنوبی کوریا کے چند طلبہ کا تعارف کرایا۔ انھوں نے بتایا کہ کوریا کی پچھلی جنگ میں ترکی فوج کے کچھ دستے بھی گئے تھے۔ اور ان کے ساتھ جو امام تھے، ان کی کوششوں سے جنوبی کوریا میں پہلی دفعہ اسلام کا تعارف ہوا۔ چنانچہ اب وہاں تین ہزار کے قریب مسلمان ہیں۔

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے ڈائرکٹر ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اپنی تقریر میں کانفرنس کے چار کھلے اجلاسوں اور تین خاص کمیٹیوں کی کارروائیوں کا خلاصہ پیش کیا، اور ان پر مختصر تبصرہ کیا۔ آپ نے

فرمایا کہ اس کانفرنس کا مقصد مسلمانوں کی توجہ اس حقیقت کی طرف مبذول کرانا ہے کہ قرآن مجید انفرادی واجتماعی ہر دو لحاظ سے ہمارے لئے ہدایت ہے۔ ہم نے اس کانفرنس میں شرکت کی جو دعوت دی، اور ہماری یہ دعوت قبول کی گئی اور مسلمان اور دوسرے ممالک کے مندوبین یہاں تشریف لائے، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ دنیا کے ہر حصے کے مسلمان مانتے ہیں کہ ہمارے لئے قرآن میں ہدایت ہے۔ اور اس سے ہم رہنمائی حاصل کر سکتے ہیں۔

اس کانفرنس میں بعض اہم مسائل پر جن سے آج مسلمان دوچار ہیں، غور کرنے کی کوشش کی گئی۔ یہ وہ مسائل ہیں، جن کا تعلق ہماری ملی زندگی کی تشکیل نو اور ترقی سے ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان مسائل کے علاوہ اور بہت سے مسائل سے بھی مسلمانوں کو آج سابقہ پڑ رہا ہے، لیکن یہ مسائل جو اس کانفرنس میں زیر بحث آئے، ان کی ایک مثالی (TYPICAL) حیثیت ہے۔ اور ان سے آئندہ تعمیر و ترقی کی نشان دہی میں مدد مل سکتی ہے۔ یہ اور اس طرح کے اور دوسرے مسائل سے مسلمانوں کو آج عہدہ برآ ہونا ہے۔ اور اس میں انہیں قرآن مجید سے رہنمائی حاصل کرنا ہوگی۔

دنیائے اسلام کو آج کم و بیش ایک ہی سے مسائل کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ اور ہر اسلامی ملک میں ان مسائل کو سلجھانے کی کوششیں ہو رہی ہیں۔ جب ہمارے مسائل ایک ہی سے ہیں، اور ہم سب انہیں حل کرنے کے لئے اپنے اسلامی ورثے کی طرف رجوع کرتے ہیں، تو اسلامی دنیا کے ہر حصے کے اہل علم و فکر کا اس طرح کی بین الاقوامی کانفرنسوں میں جمع ہونا بڑا ہی مفید ہو سکتا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اس طرح کے اجتماعات ان مسائل کو حل کرنے میں ممد و معاون ثابت ہوں گے۔

اس کانفرنس میں سب سے پہلے جس مسئلے پر بحث ہوئی، وہ METHODOLOGY یعنی منہاج کا تھا، مطلب یہ کہ پیش نظر مسائل کو سمجھنے اور ان کا حل تلاش کرنے میں ہمارے لئے ذریعہ کیا ہے؟ یہ ذریعہ ظاہر ہے عقل ہی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ کانفرنس کے پہلے کھلے اجلاس میں موضوع بحث تھا۔ اسلام میں عقل کا کردار (ROLE OF REASON IN ISLAM) دوسرا مسئلہ جس سے آج نہ صرف دنیائے اسلام بلکہ پوری دنیا نمٹنے کے لئے کوشاں ہے اور ساری انسانیت کے مستقبل کا اسی پر انحصار ہے، وہ ہے عالمی امن کا مسئلہ۔ اسلام عالمی امن کے قیام میں کس طرح ممد و معاون ہو سکتا ہے۔ کانفرنس کے دوسرے اجلاس میں اس پر تبادلۂ خیالات کیا گیا۔

اس وقت مسلمان سیاسی آزادی کے حصول کے بعد اپنے اپنے ملکوں کی تعمیر و ترقی کی جد و جہد میں مصروف ہیں۔ اور اُن کے ہاں نئی نئی اقتصادی و معاشرتی قوتیں اُبھر رہی ہیں۔ ان قوتوں سے کس طرح کام لیا جائے کہ اُن کے نتائج مادی لحاظ سے بھی مفید ہوں اور اسلام کے اخلاقی و نظریاتی مقاصد سے بھی ہم آہنگ، اس کے لئے عدل اجتماعی (SOCIAL JUSTICE) کا تعین کرنا ہوگا۔ اسلام کے نزدیک عدل اجتماعی کی کیا حدود ہیں اور وہ اقتصادی و معاشرتی قوتوں میں کس طرح توازن پیدا کرنا چاہتا ہے۔ یہ موضوع تھا کانفرنس کے تیسرے کھلے اجلاس کا۔

جہاں تک کمیٹیوں کی کارگزاری کا تعلق ہے۔ میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ان میں جن مسائل پر غور کیا گیا، اُن کے بارے میں ہر نقطۂ نظر پوری آزادی سے سامنے آیا۔ اور خاص طور سے عائلی قوانین اور بنک کاری و انشورنس کے متعلق علماء کرام کی آراء قلم بند کر لی گئی ہیں۔ میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ہم ان سب آراء سے فائدہ اُٹھائیں گے اور ہمارے سامنے جو اصل مقصود یعنی اسلامی معاشرہ کی بھلائی اور بہبود ہے۔ اُس کے حصول میں کوئی کمی نہیں ہوگی۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے بتایا کہ اس کانفرنس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا ہے کہ اسلامی دنیا اور دوسرے ممالک کے اتنے علماء، فضلاء اور ارباب علم و فکر یہاں جمع ہوئے۔ اُنہیں باہم تبادلۂ خیالات کا موقع ملا۔ اور اُنہوں نے اہم مسائل پر غور و خوض کیا۔ اس کانفرنس میں مسلمان ممالک کے درمیان علمی، ثقافتی اور اقتصادی روابط اُستوار کرنے کے بارے میں بھی سوچ بچار کی گئی ہے۔

آخر میں ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے ڈائرکٹر نے بتایا کہ کانفرنس کی ساری کارروائی ٹیپ ریکارڈ کر لی گئی ہے۔ اور مندوبین کانفرنس نے جو بھی مقالات لکھے ہیں، وہ سب ادارۂ تحقیقات اسلامی کی طرف سے کتابی شکل میں شائع کئے جائیں گے۔

ایرانی مندوب ڈاکٹر سید حسین نصر نے دوسرے ملکوں سے آئے ہوئے مندوبین کی طرف سے کانفرنس کے داعی ادارۂ تحقیقات اسلامی کا شکریہ ادا کیا، آپ نے فرمایا کہ اسلام کو خواہ کتنا بھی قومیانے (NATIONALISE) کی کوشش کر لی جائے، وہ بہرحال بین الاقوامی دین ہی رہے گا۔ اسلام ایک چھاتا ہے، جو ہم سب کو اپنے نیچے لئے ہوتے ہے لیکن بدقسمتی سے صدیوں کے اختلافات

اور علیحدگی نے ہمیں الگ الگ کر دیا ہے۔

ڈاکٹر نصر نے کہا کہ اسلام ایک طریقۂ حیات ہے، محض زبانی دعووں کا نام نہیں، آج ہمارے ہاں قول و عمل میں جو تفاوت ہے، اُسے ختم کرنا چاہیئے۔ یہ نفاق ہے اور یہ بڑی لعنت ہے۔ آپ نے مسلمانوں کے درمیان عقلی و فکری تعاون پر زور دیا۔ اور کہا کہ اسلامی علوم و فنون پر تحقیقات کرنے والے ادارے قائم ہونے چاہئیں، جہاں نوجوان اہلِ علم کی تربیت ہو۔

پاکستانی مندوبین کی طرف سے مؤتمر عالم اسلامی کے سیکرٹری جنرل انعام اللہ خان نے معزز مہمانوں کا شکریہ ادا کیا۔

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے بورڈ آف گورنرز کے چیئرمین سیّد محمد ظفر صاحب وزیر قانون و پارلیمانی اُمور نے کانفرنس کے مندوبین کا شکریہ ادا کیا، اور گزشتہ چار پانچ دن تک اُس کی جو سرگرمیاں رہیں، اُن کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ میں اس دَوران میں بہت سے مندوبین سے جو دوسرے ملکوں اور خود پاکستان سے تشریف لائے، ملا۔ اور اُن سے مجھے تبادلۂ خیالات کرنے کا شرف حاصل ہوا۔ اِس وقت اسلام اور مسلمانوں کو جو مسائل درپیش ہیں، اُنہیں کس طرح حل کیا جا سکتا ہے، اُن کے بارے میں مجھے ان حضرات کے نقطہ ہائے نظر اور افکار معلوم ہوئے، اور میں نے ان سے بہت فائدہ اُٹھایا۔ میں نے کانفرنس میں جو کچھ دیکھا اور سُنا اور شرکاءِ کانفرنس کی باتوں سے جو میرے ساتھ ہوئیں۔ اُن سب سے میں نے یہ تاثر لیا ہے کہ اسلام کی دنیا آگے کو بڑھنے کے لئے بے تاب ہے۔

اس کے بعد سید محمد ظفر صاحب نے وہ اعلان (GENERAL DECLARATION) پڑھا، جو انٹرنیشنل اسلامی کانفرنس کی طرف سے جاری کیا گیا۔ اس اعلان کے جستہ جستہ حصے درجِ ذیل ہیں:-

چودہ سو سال پہلے ظہورِ اسلام کی بدولت پوری انسانیت کے لئے مساوات، اخوت اور عدل اجتماعی کے ایک نئے اور شاندار دَور کا آغاز ہوا۔ اور یہ کہ یہی اسلام کا اصل جوہر، روح اور محرکی قوت تھی، جس نے اِس طویل مدت میں دنیا بھر کے مسلمانوں کو سہارا دیا۔ اُن کی رہنمائی کی اور اُنہیں برابر متاثر کیا۔ نیز یہ کہ دنیا بھر کے مسلمان نسل، زبان، قومیت اور رنگ کے اختلافات کے باوجود اسلام

کے اعلیٰ و ارفع اور دیرینہ رشتوں میں ناقابلِ تنسیخ طور پر مربوط ہیں۔ چنانچہ اس کے پیشِ نظر اس کانفرنس کی ــ جس نے کہ اُن مسائل کا جو آج دنیائے اسلام کو درپیش ہیں، اور اُس ذمہ داری کا جو عصرِ حاضر کی اسلامی فکر کے رہنماؤں پر عائد ہوتی ہے، بڑی احتیاط سے جائزہ لیا ہے ــ یہ رائے ہے کہ ٹیکنیکل اور سائنسی علم، عمرانی علوم اور اقتصادی اُصولوں، اور عقل و دانش کے تقاضوں نے یہ لازمی کر دیا ہے کہ ہم اس زمانے میں مسلمانوں کی صرف مادی و معنوی ترقی کی اصطلاحات میں ہی نہ سوچیں۔ بلکہ اُس نئے دَور میں جو نزولِ قرآن کی اس چودہ سو سالہ تقریب سے اب شروع ہوتا ہے، بسرعت تمام آگے بڑھنے کے لئے زمین ہموار کریں۔

یہ کانفرنس تجویز کرتی ہے کہ اسلامی فکر کی ترقی کو، سختی سے قرآن مجید کی حدود کے اندر رہتے ہوئے، اُس دَور کے لئے راہ ہموار کرنی چاہیئے جس میں مسلمان آگے بڑھ کر امن و خوش حالی۔ فوجی تحفظ اور اُن حقوق و مراعات سے جو قرآن مجید کی تعلیمات و ارشادات سے ثابت ہیں، متمتع ہو سکیں۔ چنانچہ یہ کانفرنس اب پہلے سے کہیں زیادہ اس پر یقین رکھتی ہے کہ مُسلم معاشرے کے عام افراد کا سائنس اور ٹیکنالوجی کو ضروری اہمیت دیتے ہوئے اسلام کا عقل و دانش کے ذریعہ مطالعہ مسلمانوں کی ترقی کے اس دَور کو قابلِ حصول بنانے کے لئے ایک ضروری شرط ہے۔ اور پوری دنیائے اسلام میں اس بنیادی اُصول پر عمومی اتفاق پایا جاتا ہے۔

جموں و کشمیر، فلسطین، قبرص، اریٹریا اور سائی لینڈ میں مسلمانوں کو جو بنیادی انسانی حقوق سے محروم رکھا جا رہا ہے، اُن کی طرف مسلمان حکومتوں کی توجہ مبذول کرائی گئی۔ اس اعلان میں مندرجہ ذیل سفارشات کی گئیں :۔

۱ : مسلمان ملکوں میں طالب علموں، اُستادوں، اہلِ قلم اور علماء کا باہم تبادلہ ہو۔

۲ : کتابوں، نادر قلمی مسودات، رسائل اور مطبوعہ مواد کا باہم تبادلہ ہو۔

۳ : ایک عالمی اسلامی نیوز ایجنسی قائم کی جائے۔

۴ : مسلمان ملکوں میں اسلامی افکار و علوم کی تحقیق کے لئے اسلامی تحقیقات کے ادارے قائم ہوں، جو آپس میں تعاون کریں۔

۵ : وہ غیر مسلم ممالک جہاں ابھی ابھی اسلامی تعلیمات کے متعلق دلچسپی پیدا ہو رہی ہے، جیسے جاپان اور

کوریا۔ دولت مند مسلمان ملک وہاں کے طلبہ کو جو اسلام کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں وظائف دینے کا انتظام کریں۔

آخر میں کانفرنس کی طرف سے اس میں تمام شریک ہونے والوں سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ انفرادی طور پر، اپنی تنظیموں اور اپنی حکومتوں کے ذریعہ ان متعدد سفارشات کو جو کانفرنس میں بالاتفاق ارتقا پذیر ہوئی ہیں، عملی جامہ پہنانے کی مسلسل جدوجہد کریں اور خاص کر قرآنی نظام حیات کو فروغ دینے میں ساعی ہوں تاکہ اس طرح اتحادِ اسلامی وجود میں آ سکے۔

کانفرنس کے آخری اجلاس میں سب سے آخر میں اجلاس کے صدر جناب خواجہ شہاب الدین صاحب وزیرِ اطلاعات و نشریات نے اپنا مقالہ پڑھا۔ آپ نے کہا: "قرآن کریم نے ملتِ اسلامیہ کو خیرِ اُمّۃ قرار دیا تھا۔ اسے اُمّۃ وّسطی کہہ کر شھداء علی الناس کا عظیم فریضہ اس کے سپرد کیا تھا۔ اس فریضہ کی ادائیگی اسی صورت میں ممکن تھی کہ اقوام عالم میں اس کا مقام بلند ہو۔"

خواجہ صاحب نے فرمایا: "لیکن اس اُمت کی اب حالت کیا ہے۔" آپ نے بتایا: "جس جگہ ہماری آزاد مملکتیں ہیں، وہ بالعموم غیر مسلموں کے مقابلے میں کمزور اور بیشتر معاملات میں اُن کی دستِ نگر ہیں۔ دنیا کے جن ممالک میں مسلمان اور غیر مسلم ملے جلے رہتے ہیں، وہاں بھی مسلمان غیر مسلموں سے دبے ہوئے زندگی بسر کرتے ہیں۔ وہاں اختیار و اقتدار سب غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہے .... اور جہاں مسلمان محکوم ہیں، وہاں نہ اُن کی جان محفوظ ہے نہ مال۔ نہ عزت محفوظ ہے نہ عصمت۔ نہ اُن کی عبادت گاہیں محفوظ ہیں نہ درس گاہیں۔ وہ ہر وقت ڈرے سہمے غیر مسلموں کے رحم و کرم پر زندگی بسر کرتے ہیں۔"

اس کے بعد خواجہ صاحب نے سوال کیا کہ ایسا کیوں ہے؟ آپ نے فرمایا کہ مذہب پرست طبقے کی طرف سے اس سوال کا مجھے ہر مقام پر یہی جواب ملا ہے:

"مسلمان اس لئے ذلیل و خوار ہے کہ اُس نے مذہب کو چھوڑ دیا ہے۔"

اور مزید تفصیل یہ بتائی گئی کہ "مغرب کی تعلیم نے قوم کو لامذہب بنا دیا ہے۔ یہ سب مغرب زدہ ہو گئے ہیں۔ کلبوں میں جاتے ہیں۔ وہاں ناچتے کودتے ہیں۔ اُن کی بیویاں پردہ نہیں کرتیں۔ سینما جاتی

ہیں۔ وقس علیٰ ھذا۔"

خواجہ صاحب نے بتایا کہ میں اس جواب سے مطمئن نہیں ہوا۔ کیوں کہ "اوّل تو یہ کہ جن مغربی اقوام کا اس طرح ذکر کیا جاتا ہے۔ وہ ان تمام خرابیوں کے باوجود ہم سے کہیں زیادہ صاحب قوت و اقتدار ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ خود مسلمانوں کا وہ طبقہ جن میں یہ خرابیاں نہیں، اُن کی حالت بھی کون سی اچھی ہے۔"

خواجہ صاحب کے نزدیک اس سوال کے جواب کے لئے زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت ہے۔ اس ضمن میں اُنہوں نے کہا:۔

"حضور نبی کریمؐ نے مدت العمر تک قرآنی تعلیم کی تبلیغ کی۔ اس کے مختلف گوشوں کو بڑی تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا، لیکن اس کے بعد آپؐ نے اپنے مخاطبین سے کہا انما اعظکم بواحدۃ۔ میں تم سے صرف ایک بات کہنا چاہتا ہوں .... وہ ایک بات جو اس قدر اہم تھی ایک فقرہ میں بھی نہیں بلکہ ایک لفظ میں سمیٹ کر بیان کر دی جب کہا تھا ثم تتفکروا۔ تم سوچو۔ غور کرو۔ یہ تھی اُمتِ محمدیہ کی ساری کامیابیوں کی کلید۔ فکر و تدبر، غور و خوض۔ ہر معاملے میں سوچ سمجھ سے کام لینا۔ جب یہ اُمت فکر و تدبر سے کام لیتی تھی تو اُسے زندگی کی ساری خوش گواریاں اور سرفرازیاں حاصل تھیں۔ جب اُس نے فکر و تدبر سے کام لینا چھوڑ دیا تو احسن تقویم کے مقامِ بلند سے گر کر اسفل سافلین کی پستیوں میں جا پہنچی۔"

خواجہ صاحب نے فرمایا۔ انسان اور حیوان میں تو صرف عقل و فکر ہی کا فرق ہے۔ اور جو لوگ عقل و فکر سے کام نہیں لیتے، "وہ انسانی پیکروں میں حیوان ہیں، جن کے متعلق قرآن کریم نے کہا ہے کہ جب اُنہیں عقل و فکر سے کام لے کر صحیح راہ اختیار کرنے کے لئے کہا جاتا ہے تو وہ کہہ دیتے ہیں کہ ہمیں عقل و فکر سے کام لینے کی ضرورت نہیں۔ انا وجدنا اٰباءنا علیٰ اُمۃ وانا علیٰ اٰثارھم مقتدون۔ ہم نے اپنے اسلاف کو جس راستے پر پایا ہے، ہم اس راستے پر چلتے رہیں گے۔ یہی صواب کی راہ ہے۔"

خواجہ صاحب نے علمائے کرام کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ کیا ہماری بھی بعینہٖ یہی حالت نہیں۔ ہم نے صدیوں سے غور و فکر کی راہیں اپنے اوپر بند کر رکھی ہیں۔ اور عقل و بصیرت کے چراغ گل کر کے تاریکیوں میں ٹامک ٹوئیاں مار رہے ہیں۔ عقل و فکر سے کام نہ لینے کا نتیجہ تھا کہ ہم نے اپنے آپ کو صحیح علم سے بھی محروم کر دیا۔ آپ نے فرمایا۔ قرآن کریم کی رو سے علم وہ ہے جس میں انسان اپنے سمع و بصر

اور فکر سے کام لے۔ سمع و بصر یعنی انسانی حواس خارجی کائنات کے متعلق ضروری معلومات بہم پہنچاتی ہیں۔ اور ان معلومات کو سامنے رکھ کر انسان کا ذہن ایک نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ یہی وہ علم ہے جسے آج کی اصطلاح میں علم الاشیاء یا علوم سائنس کہا جاتا ہے۔ اور قرآن مجید میں انہی علوم کے ماہرین کو العلماء کہہ کر پکارا گیا ہے۔

خواجہ صاحب نے اس کے ثبوت میں قرآن مجید کی آیات پیش کیں۔ اور اس کے بعد فرمایا:۔

"یورپ کے ارباب فکر و نظر نے ان آیات خداوندی پر غور و فکر کیا تو فطرت کی عظیم اور مہیب قوتیں ان کے تابع ہوگئیں اور یہی وہ قوتیں ہیں جن کے بل بوتے پر انہوں نے تمام اقوام عالم پر اپنے غلبہ و تسلط کا جال پھیلا رکھا ہے۔ ہم نے ان حقائق کی طرف سے آنکھیں بند کرلیں اور نظری بحثوں میں الجھ کر رہ گئے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ یہ زمین اپنی حدود فراموش وسعتوں کے باوصف ہم پر تنگ ہوگئی۔"

انہوں نے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا کہ قرآن کے وارث ہم اپنے آپ کو سمجھتے ہیں، لیکن اس کی حکمتوں پر عمل اہل مغرب کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی خواجہ صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ "اقوام مغرب نے قانون خداوندی کے صرف اس حصے پر عمل کیا جس کا تعلق خارجی کائنات سے تھا۔ اور وحی کے اس حصے کو چھوڑ دیا، جس کا تعلق خود انسانی معاملات سے تھا، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ اس قدر بے پناہ قوتوں کو مسخر کرلینے کے باوجود سکھ کی نیند نہیں سو سکیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان کا تسخیر کائنات کا عمل غلط اور باطل تھا۔"

خواجہ صاحب کے الفاظ میں:۔

"اسلام کا مقصود یہ ہے کہ کائنات کی قوتوں کو مسخر کرکے ان کے ماحصل کو وحی کی عطا کردہ مستقل اقدار کے مطابق نوع انسان کی فلاح و بہبود کے لئے صرف کیا جائے۔ اب ظاہر ہے کہ جو قوم فطرت کی قوتوں کو مسخر نہیں کرے گی۔ اس کے لئے دین پر عمل پیرا ہونے کا امکان ہی نہیں ہوگا۔"

اس لئے ہمیں علم کے متعلق اپنے تصور کو بدل کر اسے قرآنی تصور سے ہم آہنگ کرنا چاہیئے۔

خواجہ صاحب کے مقالے کا ایک مبحث یہ تھا۔ اور دوسرا مبحث جس پر انہوں نے گفت گو فرمائی۔ وہ دین اور شرع کا فرق ہے۔ انہوں نے کہا:۔

"قرآن کریم ہمیں بتاتا ہے کہ دین، جو مختلف انبیاء کرام کی وساطت سے دنیا کو ملتا رہا، وہ شروع

سے آخیر تک ایک ہی تھا۔ لیکن شرعِ دین ہر زمانے میں بدلتی رہی۔ دین سے مراد ہیں وہ اُصولِ حیات جو فرد اور معاشرے کے لئے زندگی کی اساس قرار پاتے ہیں اور شرعِ دین وہ طور طریق ہے جس کے مطابق دین کے ان اُصولوں پر عمل کیا جاتا ہے۔ دین کے اُصول زمان و مکان کے تغیرات سے ماوراء ہوتے ہیں، لیکن ان اُصولوں پر عمل کرنے کے اسلوب و انداز زمانے کے تقاضوں کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں ـــــــ"

خواجہ صاحب نے فرمایا کہ اُمت کے لئے رسولِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ عمل اسوۂ حسنہ قرار پایا تھا کہ دین کے اُصول غیر متبدل ہوتے ہیں اور اُن پر معاشرے کے حالات و مقتضیات کے مطابق عمل کیا جاتا ہے، لیکن بعد میں بدقسمتی سے سمجھ یہ لیا گیا کہ " وہ طور طریق جن کے مطابق کسی خاص زمانے کے معاشرہ کے مقتضیات کے مطابق دین کا نظام قائم کیا گیا تھا، دین کے اُصولوں کی طرح ہمیشہ ہمیشہ کے لئے غیر متبدل ہیں۔ نتیجہ اُس کا یہ ہے کہ زمانے کے مقتضیات کہیں سے کہیں جا پہنچے ہیں۔ اور ہم صدیوں پیچھے کے ماحول میں جکڑ کر رہ گئے ہیں "۔

اُنہوں نے کہا کہ اگر مسلمانوں کی حکومتیں اپنے ہاں قدیم احکام فقہ نافذ نہیں کرتیں تو اس کی بیشتر وجہ اُن کی عملی دشواری ہے۔ خواجہ صاحب نے فرمایا کہ جامد فقہی قوانین کو شدت سے عین اسلام قرار دینے کا دوسرا نتیجہ جو زیادہ نقصان دِہ ہے۔ یہ بھی ہے کہ " جب ہماری نئی نسل کے تعلیم یافتہ طبقہ کے سامنے ان ضوابط و احکام کو عین اسلام بنا کر پیش کیا جاتا ہے، تو وہ سرے سے اسلام ہی سے بھاگنے لگتے ہیں "۔

اسی سلسلے میں خواجہ صاحب نے یہ بھی کہا کہ " ہم نے ماضی پرستی کا یہ جمود آفرین مسلک فقہی احکام تک محدود نہیں رکھا۔ ہم نے تو اپنی تاریخ تک کو ایسی الوہیاتی سند عطا کر رکھی ہے کہ اُسے تنقیدی نگاہ سے دیکھنا تک معصیت کبیرہ سمجھا جاتا ہے "۔ اُنھوں نے فرمایا کہ ہماری اس تاریخ میں ایسا مواد بھی موجود ہے، جس سے حضور صلعم کی سیرتِ طیبہ بھی (معاذاللہ) داغدار ہو کر سامنے آتی ہے اور صحابہ کرام کی سیرت پر بھی طعن پڑتا ہے۔ ضرورت ہے کہ اس تاریخ کو قرآن مجید کی کسوٹی پر پرکھ کر اس کی از سرِ نو تدوین کی جائے۔

مقالے کے آخر میں آپ نے پھر اپنے مطالب کو ان الفاظ میں دہرایا:۔

۱ : ہمیں اپنے نظام تعلیم کو اس طرح بدلنا چاہیئے کہ اس میں علوم سائنس کو تقدم حاصل ہو۔ اور اس کے ساتھ طلبہ کے ذہن میں مستقل اقدار اس طرح راسخ کر دی جائیں کہ وہ فطرت کی قوتوں کے ماحصل کو منشائے خداوندی کے مطابق صرف کرنے کے قابل بن جائیں۔ یہی میرے نزدیک ایک عبد مومن کا صحیح مقام اور فریضہ ہے۔

۲ : ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم قرآن مجید کے ناقابلِ تغیر اصول و احکام کے دائرے میں رہتے ہوئے اپنی فقہ کی اس طرح تدوین کریں کہ وہ منشائے خداوندی کے مطابق عصرِ حاضر کے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ اس سے ہم اقوام عالم کی امامت کے مستحق قرار پا جائیں گے، جو اُمتِ مسلمہ کا صحیح مقام ہے۔

۳ : ہم قرآن مجید کو معیار قرار دے کر اپنے قرنِ اوّل کی تاریخ کی اس طرح از سرِ نو تدوین کریں کہ اس سے وہ تمام غلط اور وضعی روایات خارج ہو جائیں، جن سے ہماری برگزیدہ ہستیوں کا دامنِ تقدیس داغدار ہوتا ہے۔

خواجہ صاحب نے اپنا مقالہ علامہ اقبالؒ کے اس شعر کے ساتھ ختم کیا ؎

چمن میں تلخ نوائی میری گوارا کر
کہ زہر بھی کبھی کرتا ہے کارِ تریاقی

---

۱۴ فروری کی دوپہر کو بین الاقوامی اسلامی کانفرنس اختتام پذیر ہوئی۔ کانفرنس کے چاروں دنوں میں مندوبین کے اعزاز میں برابر تقریبات ہوتی رہیں۔ بعد ازاں بہت سے مندوبین منگلا ڈیم دیکھنے تشریف لے گئے۔ وہاں سے وہ لاہور، ڈھاکہ اور کراچی گئے، اور بعض پشاور بھی تشریف لے گئے۔ ان تمام شہروں میں اُن کے اعزاز میں دعوتیں ہوئیں۔ اور اُنہوں نے وہاں علمی مجمعوں کو مخاطب کیا، جہاں بھی مندوبین حضرات تشریف لے گئے، وہاں کے علمی و دینی حلقوں میں اُن کا بڑا پُرتپاک خیر مقدم کیا گیا۔

کانفرنس کی جملہ کارگزاریوں کی خبریں اور اُس میں جو مقالات پڑھے گئے اور تقریریں کی گئیں، وہ سب کافی تفصیل سے تمام اخبارات میں چھپتی رہیں۔ راولپنڈی میں اس منعقدہ کانفرنس کی طرح

ڈھاکہ کے اسلامی ریسرچ ادارے کے زیرِ اہتمام بھی ایسے ہی ایک اجتماع کا انتظام کیا گیا۔ جس میں دوسرے ملکوں کے آئے ہوئے بہت سے مندوبین نے تقریریں کیں۔ لاہور، پشاور اور خاص کر کراچی میں بھی کئی ایک مندوبین حضرات تشریف لے گئے اور وہاں اُن کی تقریریں ہوئیں۔ جن کا اخبارات میں بڑا چرچا ہوا ــــــ غرض ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کی بلائی ہوئی اس بین الاقوامی اسلامی کانفرنس کے اثرات پورے ملک تک پہنچے اور تقریباً دو ہفتے تک اس کانفرنس اور اُس کے مدعو کردہ مندوبین کی خبریں قومی صحافت میں بڑے اہتمام سے چھپتی رہیں۔ اُمید ہے پاکستان کی دینی و ملی زندگی پر اس عالمی اسلامی اجتماع کے دور رس اثرات پڑیں گے اور ہمارے فکر و عمل میں ایک تازگی آئے گی۔

ــــــ O ــــــ

مرکزی جمعیت اہل الحدیث پاکستان کے امیر اور ملک کے ممتاز عالم دین شیخ الحدیث مولانا محمد اسمٰعیل صاحب کے افسوسناک سانحۂ ارتحال کا صدمہ تمام دینی و علمی حلقوں میں بڑی شدت سے محسوس کیا گیا ہے۔ مولانا مرحوم کی ایک فعال شخصیت تھی۔ جہاں وہ عمر بھر درس و تدریس۔ وعظ و ارشاد اور اصلاح و تعمیر کے ذریعہ حقیقی و مؤثر دینی خدمات انجام دیتے رہے، وہاں وہ قومی و ملی معاملات میں بھی ہمیشہ پیش پیش رہے۔ مولانا مرحوم کا سب سے قابلِ تعریف وصف اُن کی رواداری اور ذہنی و علمی توازن تھا۔ وہ اہلِ حدیث کے نامور عالم ہونے کے باوجود فرقہ واریت سے بالکل پاک تھے۔ اور تمام مسلمانوں کی فلاح و بہبود برابر اُن کے پیشِ نظر رہتی تھی۔ اُن کے انتقال سے پاکستان کے ممتاز ترین علماء دین کی صفوں میں ایک ایسی جگہ خالی ہوگئی ہے جو مشکل ہی سے بھری جا سکے گی۔ یقیناً اللہ تعالیٰ دار الآخرۃ میں اُنہیں اپنی رحمتوں اور نعمتوں سے نوازے گا اور اُنہیں اعلیٰ سے اعلیٰ مقام عطا فرمائے گا۔

ــــــ O ــــــ

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کے دفاتر لال کرتی راولپنڈی سے اسلام آباد منتقل ہو گئے ہیں۔
اب ماہنامہ "فکر و نظر" کا پتہ یہ ہے:۔
اسلام آباد (راولپنڈی)۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵

آخری قسط

تشکیل قوانین اسلامی کے مراحل

مفتی امجد العلی۔ ادارہ تحقیقات اسلامی

مہر کی زیادتی کے ناپسندیدہ ہونے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔
حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سب سے زیادہ برکت والی وہ عورت ہے جس کا مہر کم مقدار میں ہو۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ جو کم مشقت کا سبب ہو۔ بیہقی ص ۲۳۵ جلد ۷
دوسری روایت میں ہے:۔

من یمن المرأۃ ان تتیسر خطبتھا وان یتیسر صداقھا الخ

(عورت کی نیک فالی سے یہ امر بھی ہے کہ اس کی شادی کا پیغام آسان ہو اور مہر کم ہو۔)
اسی سلسلے میں اس حدیث کے راوی حضرت عروہ خود اپنا خیال اس طرح ظاہر فرماتے ہیں:۔
وانا اقول من عندی من اوّل شومھا ان یکثر صداقھا۔ بیہقی ص ۲۳۵ جلد ۷

(اور میں اپنی طرف سے کہتا ہوں کہ عورت کی پہلی نحوست یہ ہے کہ اس کا مہر زیادہ ہو۔)
تیسری روایت حضرت ابوہریرہ کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی زوجہ کے مہر کی ادائیگی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے امداد کی درخواست کی۔ آپ نے اس سے مہر کی مقدار دریافت کی اور اس نے کوئی مقدار بیان کی (جو زائد تھی) اس وقت حضورؐ نے اس سے خطاب فرمایا:۔

فکانکم تنحتون الذھب والفضۃ من عرض ھذہ الجبال ما عندنا الیوم شئی نعطیکہ الخ

بیہقی صفحہ مذکور۔ (گویا تم یہ سمجھتے ہو کہ ان پہاڑوں کے قریب سے سونا اور چاندی کھود کر لے آوگے، اس وقت ہمارے پاس کچھ نہیں جو تم کو دیں)
جب زیادتی مہر کی ناپسندیدگی کے بارے میں یہ نصوص موجود ہیں تو یہ کس طرح تصور کیا جا سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی نظر ان نصوص پر نہ پہنچی ہوگی۔ حالانکہ حضرت عمرؓ کی شان وہ ہے جس کے متعلق تبصرہ نگار

نے بینات صہ ۱۶۲ ماہ ربیع الاول میں یہ حدیث نقل کی ہے :-

قال لوکان بعدی نبی لکان عمر۔ اور حضرت عبداللہ ابن مسعود کا یہ قول بھی ہے :-

لوان علم عمرؓ وضع فی کفۃ المیزان ووضع علم اھل الارض فی کفۃ لرجح علم عمرؓ۔

(اگر عمرؓ کا علم ترازو کے ایک پلڑے میں رکھا جائے اور تمام اہل زمین کا علم دوسرے میں تو عمرؓ کا علم وزنی ہوگا)

حضرت عمرؓ نے مہر کی زائد مقدار مقرر کرنے کے وقت اپنی تقریر میں صریح طور پر یہ فرمایا تھا :-

یقول ایاکم والمغالاۃ فی مھور النساء فانھا لوکانت تقوی عند اللہ او مکرمۃ عند الناس لکان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اولی کم بھا ما انکح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم شیئاً من بناتہ ولا انکح واحدۃ من نسائہ باکثر من اثنی عشر اوقیۃ وھی اربعمائۃ درھم وثمانون درھماً الخ۔ بیہقی جلد ۷ صہ ۲۳۴ مطبوعہ دکن۔

(عورتوں کے مہر کی مقدار زیادہ رکھنے سے اپنے آپ کو باز رکھو۔ اگر یہ زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک تقویٰ کا سبب ہوتی یا لوگوں کی نظر میں بڑائی کا ذریعہ۔ تو تم سب کی نسبت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے زیادہ مستحق تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج اور صاحبزادیوں میں کسی کا بارہ اوقیہ، چار سو درہم، سے زیادہ مہر مقرر نہ فرمایا۔)

اس قول سے واضح ہوتا ہے کہ زیادتی مہر کی کراہت کا منصوص ہونا حضرت عمرؓ کے پیش نظر تھا۔ اور انہیں یہ امر بھی ملحوظ تھا کہ باوجود ناپسندیدہ ہونے کے زیادتی مہر کی آزادی دی گئی ہے۔ لیکن جب آپ نے یہ ملاحظ فرمایا کہ لوگ اس پر عمل نہیں کرتے تو آپ نے لوگوں سے جبراً عمل کرانے کا ارادہ فرمایا۔ اور زیادتی مہر پر پابندی عائد کر دی جو مباح شرعی میں پابندی ہوئی۔ اب یہ سوال باقی رہا کہ حضرت عمرؓ نے اس قرشیہ عورت کے قرآن کریم کی تلاوت کرنے کے بعد کیوں رجوع کیا۔ تو یہ معاملہ یوں حل ہو جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس پابندی کو عائد کرتے ہوئے جو تقریر فرمائی ہے، اس میں اس کا سبب اس طرح بیان فرمایا ہے : وان احدھم لیغالی بمھر امرأتہ حتی تبقی عداوۃ فی نفسہ فیقول لقد کلفت لک علق القربۃ۔ اور دوسری روایت میں (علق القربہ) کے بعد یہ کلمات زیادہ ہیں (یتخذہ ذنباً) یعنی تم لوگوں میں یہ معروف ہو چلا ہے کہ عورتوں کے مہر میں (انتہائی) زیادتی کر دیتے ہو، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے

کہ یہ عمل مرد کے قلب میں عورت کے لئے عداوت و نفرت کا ذریعہ ہو جاتا ہے۔ پھر ایک وقت آتا ہے کہ مرد کہنے لگتا ہے، میں تیری وجہ سے بڑی مصیبت میں پڑ گیا، اور اسکو جرم تصور کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کی یہ تقریر اس مصلحت کو واضح کر رہی ہے جس کی بنا پر آپ نے مہر کی زیادتی پہ پابندی کی جانب کے اختیار فرمانے کو ترجیح دی۔ اور اصول فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ مباح کے فعل و ترک ہر دو جہتوں میں سے کسی مصلحت کی بنا پر ترجیح ہو جائے تو وہی جہت قابل عمل ہوگی۔ چنانچہ علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ موافقات میں تحریر فرماتے ہیں:-

فلهذا لم يخلص فى الدنيا لاحد جهة خالية من شركة الجهة الاخرى فاذا كان كذلك فالمصالح والمفاسد الراجعة الى الدنيا انما تفهم مقتضى ماغلب، فاذا كان الغالب جهة المصلحة فهى المصلحة المفهومة عرفاً واذا غلبت الجهة الاخرى فهى المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذوالوجهين منسوباً الى الجهة الراجحة فان رجحت المصلحة فمطلوب ويقال انه مصلحة واذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه ويقال انه مفسدة[1]

(پس اسی وجہ سے دنیا میں کسی کے لئے ایسا نہ ہوا کہ (مباح) کی ایک جہت کے ساتھ دوسری جہت کی شرکت (کا احتمال نہ ہو) اور جب یہ صورت ہے تو مصالح اور مفاسد جو دنیاوی امور سے تعلق رکھتے ہیں، ان کے مقتضیٰ کا سمجھنا غالب کے اعتبار سے ہوگا۔ لہذا اگر مصلحت کی جانب غالب ہوگی تو اس کو عرفاً مصلحت تصور کیا جائے گا۔ اور اگر دوسری جہت غالب ہوگی تو اس کو عرفاً فساد سمجھا جائے گا۔ اسی بنا پر فعل (مباح) ذوالوجہین قرار پایا، جس پر راجح جہت کے لحاظ سے عمل ہوگا۔ اگر مصلحت کی جہت غالب ہے تو یہی مطلوب ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ یہ پہلو ہی مصلحت ہے۔ اور جب مفسدہ کی جہت غالب ہوگی تو پھر مباح سے بھاگنا ہوگا اور یہ کہا جائے گا کہ یہ پہلو مفسدہ ہے۔)

پھر اس کے چند سطور کے بعد فرماتے ہیں:-

فالمصلحة اذ كانت هى الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة فى حكم الاعتياد فهى المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجرى قانونها على اقوم طريق واهدى سبيل الخ

---

[1] الموافقات جلد ۲ صـ۱۵

۲ سطر کے بعد۔ وکذالك المفسدة اذا كانت هي الغالبة بالنظر الى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعاً ولاجله وقع النهي ليكون رفعها على اتم وجوه الخ۔ حوالہ صفحہ مذکور

(پس جب صاحب مصلحت کی نظر میں مصلحت کا پہلو غالب ہو اگرچہ اس کے ساتھ فساد بھی عادتاً مخلوط ہوتا ہے تو یہ مصلحت ہی شرعاً مقصود ہوگی۔ اور شریعت کی طرف سے اسی مصلحت کے حصول کا بندوں سے مطالبہ ہوگا۔ تاکہ شریعت کا قانون نہایت درست اور صحیح طریقے پر جاری رہ سکے۔ اور اسی طریقے پر جب فساد کی جانب کا مصلحت کی جانب پر غلبہ ہو، خواہ کچھ مصلحت ہی شامل ہو، تو اب شرعاً یہ مفسدہ ہی مقصود ہوگا اور اسی کی بنا پر ممانعت کا (حکم) ہوگا تاکہ مکمل طریقہ پر اس فساد کو دفع کیا جا سکے۔)

چنانچہ ابتداء حالات میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مہر کی زیادتی کو زوجین کے درمیان منافرت اور تکدر پیدا ہو جانے کے فساد کا سبب تصوّر فرمایا جو لوگوں میں عام ہو چلا تھا۔ اور اس کو آپ نے اپنی نظر میں اس کی ایک جہت پر پابندی لگانے کا ترجیحی سبب تصور فرمالیا اور اس پر آمادہ ہوگئے۔ اور یہ اصول ہے کہ جب دو مساوی جانبوں میں کسی ایک جانب کو مجتہد کے خیال میں کسی قوی سبب کے ذریعہ ترجیح ہو جائے تو وہی جہت شارع کا مقصود ہوگی۔ علامہ شاطبی فرماتے ہیں:

فلم يبق الا ان يتعلق باحدى الجهتين دون الاخرىٰ ولم يتعين للمكلف فلا بد من التوقف واما ان ترجحت احدى الجهتين على الاخرىٰ فيمكن ان يقال ان قصد الشارع متعلق بالجهة الراجحة اعنى فى نظر المجتهد۔ وغير متعلق بالجهة الاخرىٰ الى آخره [1]

(پس اب یہ صورت باقی رہی کہ دو جہتوں میں سے کسی ایک سے (ترجیح) کا تعلق ہو اور دوسری سے نہ ہو۔ اور مکلف کسی کو متعین نہ کر سکا ہو تو ایسی صورت میں توقف کیا جائے گا، لیکن اگر دو جہتوں میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح (غلبہ) کسی طرح پیدا ہو گیا تو یہ مناسب ہوگا کہ یہ کہہ دیا جائے کہ شارع کا ارادہ اسی راجحہ جہت سے متعلق مجتہد کے نظریہ سے متعلق ہے۔ اور دوسری جانب سے متعلق نہیں ہے۔)

چونکہ مقاصد شرعیہ کو سمجھنے میں سیّدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ دیگر تمام صحابہ سے ایک ممتاز

---

[1] موافقات جلد ۲ صہ ۱۸

حیثیت رکھتے تھے۔ آپنے یہ یقین فرمالیا تھا کہ شارع اسلام کا حقیقی و اصل مقصد تشریع احکام سے اخروی و دنیوی مصالح کا ایسا قیام ہے جس سے کوئی نظام کلی و جزوی طور پر مختل نہ ہو جائے خواہ وہ امر ضروریات میں سے ہو یا حاجات پر مبنی ہو یا تحسینیات میں سے ہو۔ کیونکہ اگر ایسا خیال نہ کیا جائے تو پھر وضع تشریعی ایک فعل عبث قرار پاجائے گا۔ اس سلسلہ میں علاّمہ موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے:

اذا ثبت ان الشارع قد قصد بالتشریع اقامۃ المصالح الاخرویۃ والدنیویۃ وذلك على وجہ لا يختل لها بہ نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء وسواء فى ذلك ماكان من قبيل الضروريات او الحاجيات او التحسينيات فانها لو كانت موضوعۃ بحيث يمكن ان يختل نظمها او تنحل احكامها لم يكن التشريع موضوعا لها اذ ليس كونها مصالح اذ ذاك باولى من كونها مفاسد ـ

(اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ شرعی قانون کے مقرر کرنے سے شریعت کا مقصد مصالح اخروی اور دنیوی کا قیام ہے اور یہ اس طریقہ پر ہو کہ جس سے کلی یا جزئی کسی طور پر نظام میں خلل نہ واقع ہو، اور اس (مقصد) میں ضروریات اور حاجیات و تحسینیات تمام ہی برابر درجہ میں ہیں، کیونکہ اگر اس طرح وضع قوانین ہو کہ جس سے نظام مختل ہو جائے یا اس کے احکام میں خلل پیدا ہو، تو پھر قانون شرعی بے مقصد ہو گیا۔ اور اس طرح اس میں مصالح مضمر نہ رہے، بلکہ پھر اس کو مفاسد کا ذریعہ کہنا بہتر ہو گا)

ولكن الشارع قاصد بها ان تكون مصالح على الاطلاق فلا بدّ أن يكون وضعها على ذلك الوجہ ابديا وكلياً وعاماً فى جميع انواع التكليف والمكلفين من جميع الاحوال وجدنا الامر فيها والحمد للہ) [1]

(لیکن شارع کا قصد ان سے یہ تھا کہ یہ (شرعی قوانین) مطلقاً مصلحت ہی قرار پاتے رہیں۔ اس لئے ضروری ہوا کہ ان قوانین کا تقرر ابدی و کلی و عام ہو، مکلفین کے تمام اقسام تکلیف پر تمام حالات میں حاوی ہو۔ اور شریعت میں ہم نے یہی سب کچھ موجود پایا)

چنانچہ اسی اصول کے پیش نظر آپ اپنے تمام سیاسی و ملکی نظام کی بنیاد قائم فرمائے ہوئے تھے، جس کے

---

[1] موافقات جلد ۲ صـ ۲۲-۲۳ ـ

متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ لا مثیل لہا و لا نظیر لہا نیز علامہ موصوف نے اسی مباح کے سلسلہ میں ایک موقع پر فرمایا ہے۔ احدھا أن یضطر الی فعل ذلك المباح فلابدّ من الرجوع الی ذلك الاصل وعدم اعتبار ذلك العارض.... والثانی ان محال الاضطرار مغتفرۃ فی الشرع اعنی ان اقامۃ الضرورۃ معتبر وما یطرأ علیہ من عارضات المفاسد مغتفر فی جنب المصلحۃ المجتلبۃ (الخ) [1]

(ایک صورت یہ ہے کہ (انسان) اس مباح کے فعل پر مجبور ہو جائے تو اس وقت اسی اصل (ضرورت) کا لحاظ کرنا ہوگا اور عارض کا اعتبار نہ کیا جائے گا..... اور دوسری بات یہ ہے کہ مجبوری کے مواقع شریعت میں قابل مغفرت قرار دیئے گئے ہیں۔ یعنی ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا اور (مباح کے فعل میں) جو فساد عارض ہو رہا ہو، وہ جلب مصلحت کے مقابلے میں معافی کے قابل متصوّر ہوں گے)

لیکن اُس قریشیہ عورت کے کتاب اللہ کی اس آیت واٰتیتم احدٰھن قنطاراً نساء ع۳۔ کو تلاوت کرنے کے بعد ایسا پہلو حضرت عمرؓ کے سامنے آیا جو اس سے قبل اوجھل تھا۔ وہ یہ کہ جس سبب وعلت کو آپ اس مباح کی ایک جہت کو دوسری جہت پر ترجیح کا قوی سبب تصور فرما رہے تھے، وہ اتنا قوی نہیں تھا کہ اُس کی بنا پر اس کی کسی جہت میں تغیرّ یا تبدل کیا جائے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خاص طور سے (مہر دینے والوں) شوہروں کو خطاب کیا ہے۔ کیونکہ جب شوہر خود ہی مہر زیادہ مقدار میں دینے پر راضی ہے تو پھر مہر پر پابندی عورت کے حق میں نقصان دہ ہوگی۔ البتہ اگر یہ زیادتِ مہر صرف ایک جانب (عورت اور اس کے خاندان) کی طرف سے جبراً عمل میں آتی رہتی اور شوہر کے لئے فرار کی کوئی راہ نہ ہوتی تب وہ اس فساد کا باعث ہوتی جو اولاً حضرت عمرؓ کی نظر میں آیا تھا۔

اس کی نظیر طلاق کا مسئلہ ہے جس کو قرآن میں مرد کے لئے مباح کیا گیا ہے، اور سنت نے اس کے متعلق فرمایا ہے۔ ابغض المباحات عند اللہ الطلاق۔ چنانچہ طلاق کتاب اللہ کے نزدیک مباحِ مطلق ہے اور سنت میں اس کو ناپسندیدہ عمل قرار دیا گیا ہے۔ لیکن بعض حالات ایسے ہوتے ہیں کہ شوہر کے لئے یہ عمل غیر پسندیدہ نہیں رہتا۔ اسی طرح بعض حالات ایسے ہوتے ہیں کہ شوہر کے لئے مہر کی زائد مقدار ادا کرنا کسی قسم کی منافرت کا سبب نہیں ہوتا۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے اس کو منصوص علیہ طریقے پر چھوڑ رکھا

---

[1] موافقات جلد اول صد ۱۰۳

اولیٰ خیال کیا۔ مباحات کی کسی ایک جہت کا تعین یا بلفظ دیگر تبدل علل و اسباب کی بنا پر ہوتا ہے اس لئے جب تک وہ علل باقی رہیں گے وہ حکم بھی قائم رہے گا۔ اور اگر وہ اسباب کسی دوسرے وقت اور زمانے میں معدوم ہوجائیں تو پھر وہ حکم جو ان پر مبنی تھا، وہ بھی باطل ہوجائے گا اور مباح اپنی حقیقت پر لوٹ آئے گا۔ باقی رہی یہ صورت کہ مباح کی کسی ایک جہت کو بغیر کسی جلبِ مصلحت و دفع فساد کی مصلحت کے اختیار کیا جائے تو اس کی چار قسمیں ہیں۔ اسی سلسلۂ بحث میں علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ عبارت ہے جو اعتصام سے نقل کی گئی ہے۔ یعنی لان التحریم تشریع کالتحلیل، والتشریع لیس الا لصاحب الشرع اور اس کے بعد کی یہ عبارت فھذ کلہ حجۃ فی ان تحریم الناس لیس لشیئ تعجب ہے کہ ان دونوں عبارتوں کو علامہ کے سلسلۂ کلام سے منقطع کرکے یہ دعویٰ کیا گیا کہ "مباح کی تقلید کسی مصلحت کے حصول اور دفع ضرر کی بنا پر کرنا کسی کے لئے جائز نہیں کیونکہ یہ تحریم حلال یا تحلیل حرام ہوگا۔" اگر علامہ موصوف کی اس سلسلہ کی مکمل تقریر کو دیانتداری سے ملاحظہ کیا جائے تو حقیقت میں مذکورہ عبارتیں کسی مباح کو جلب منفعت و دفع مفسدہ کے پیش نظر مقید کرنے یا کسی ایک جانب کو دوسری پر ترجیح دے کر دوسری کو اس منفعت کے حصول یا مفسدہ کے دفع کے لئے اختیار کرنے کے جواز پر اور اس عمل کے تحریم حلال یا تحلیل حرام کے قاعدے سے خارج ہونے پر دلیل ہیں۔ اس مقام پر علامہ موصوف کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کا وہ کون سا عمل ہے جو آیت" یاایھا الذین آمنوا لاتحرموا طیبات ما احل اللہ لکم"۔ کے تحت ناجائز و حرام ہوگا۔ اور کسی انسان کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ یہ عمل اختیار کرے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ تحریم حلال یا اس کے مشابہ جو کوئی اور طریقہ ہو، اس کی متعدد صورتیں ہوتی ہیں۔ اوّل تحریم حقیقی جو کہ محض رائے کی بنا پر کفار کی جانب سے واقع ہوئی تھی جیسا کہ بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حامی کی تحریم۔ اور ان تمام اشیاء کی تحریم جن کو اللہ تعالیٰ نے کفار کی طرف سے محض رائے کے ذریعہ حرام کرلینا بیان فرمایا ہے۔ لکھتے ہیں:-

الاول تحریم الحقیقی؛ وھو الواقع من الکفار کالبحیرۃ والسائبہ والوصیلۃ والحامی وجمیع ماذکراللہ تعالیٰ تحریمہ عن الکفار بالرأی المحض ومنہ قولہ تعالیٰ (ولا تقولوا لما تصف السنتکم الآیتہ) وما اشبہ من التحریم الواقع فی الاسلام رأیا مجردا[1]

---

[1] الاعتصام جلد ۲ مطبوعہ مصر ۱۹۱۴ء ص ٦٧

(پہلی قسم حقیقی تحریم ہے اور یہ وہ طریقہ ہے جو کفار کی جانب سے واقع ہوئی تھی۔ جیسا کہ بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حامی کا حرام کر لینا اور اسی قسم کی تمام وہ تحریمات جو کفار سے واقع ہوئیں اور انھوں نے محض اپنی رائے سے قائم کیں، جس کے ذکر میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے' ولا تقولوا لما تصف الآیہ' اور اس کے مشابہ وہ تحریم ہے جو اسلام میں محض رائے سے کی جائے)

دوسری صورت یہ ہے کہ بغیر کسی غرض کے حلال کو ترک کر دیا جائے۔ اس وجہ سے کہ نفس طبعی طور پر اس کے استعمال سے کراہت کرتا ہے یا یہ کہ صرف استعمال کے وقت کراہت ہوتی ہے یا یہ کہ اس حلال کے حصول کا ذریعہ (قیمت) کا بار نہیں اٹھا سکتا یا کسی ایسے امر میں مشغول ہے جو اس حلال کے استعمال سے زیادہ اہم ہے یا اس کے مشابہ اور امور۔ اسی قسم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوسمار (گوہ) کے نوش فرمانے سے انکار کر دینا ہے۔ اس قسم کے ترک حلال کو تحریم نہیں کہا جائے گا۔ اس لئے کہ تحریم کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ کسی حلال کے ترک کو اپنے اوپر لازم کر لینے کا قصد بھی موجود ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کسی حلال شے کے حرام کرنے کی نذر مان لے یا کسی عذر کی بنا پر ایسا قطعی ارادہ کرلے جیسا کہ نذر مان لینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک سال کے لئے بستر پر سونا قطعاً حرام کرلے یا دودھ کا استعمال یا دوسرے دن کے لئے کچھ رکھ لینا یا نرم لباس و طعام یا عورتوں سے استفادہ یا صحبت کرنا قطعی ناجائز قرار دے لے یا جو اس کے مشابہ امور ہیں۔

چہارم یہ کہ بعض حلال کے استعمال کے بارے میں حلف کھائے کہ وہ اسے نہیں کرے گا، اس طریقۂ عمل کو تحریم کہا جاتا ہے [1]

ان اقسام کو بیان کرنے کے بعد وہ مقام آتا ہے جس میں مذکورہ عبارت "لان التحریم تشریع" کا حصہ آیا ہے اور جس سے قبل یہ لکھا ہے کہ اب ہم جس آیت کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں، یعنی "لا تحرموا طیبات ما احل اللہ لکم" اس میں ہمیں غور کرنا ہے کہ مذکورہ معانی کے اقسام میں سے کونسا معنی مراد ہے [2] اس کے بعد فرماتے ہیں:۔

تحریم سے بلحاظ اوّل معنی کے اس آیت کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے

---

[1] الاعتصام جلد ۲ صہ ۶۸ [2] الاعتصام جلد ۲ صہ ۶۹

لازم آتا ہے کہ بندہ اپنے عمل کو اللہ تعالیٰ کے فعل کے درجہ کے برابر درجہ دے کر اس کا مقابلہ کرتا ہے۔
اس لئے کہ اس معنی کی تحریم، تشریع کا درجہ ہے جس طرح کہ تحلیل اور تشریع کا حق شارع کے ماسوا کسی دوسرے کو حاصل نہیں۔ اس معنے کے لحاظ سے تحریم کا مرتکب وہی شخص ہو سکتا ہے جو یا تو اہل جاہلیت (کافر) سے ہو۔ یا اہل اسلام میں سے ایسا غالی بدعتی ہو، جو اپنی رائے کو اس درجہ کا قوی سمجھتا ہو۔ سلف صالح کے بارے میں ایسا تصوّر کرنا خصوصاً اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ایک بڑا عظیم امر ہوگا۔ یہ حضرات کبھی اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے! اب آپ غور فرمائیں کہ کسی مباح (مساوی الطرفین) کی کسی جانب کو جلب منفعت یا دفع مفسدہ کی خاطر دوسرے وقت تک کے لئے ترجیح دے کر اختیار کر لینا اس عبارت کا محل کس طرح ہو سکتا ہے۔
اس کے بعد علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مہلب کا وہ قول نقل کیا ہے جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ تحریم بمعنی اوّل سے بھی آیت مذکورہ کا تعلق ہے۔ حضرت مہلبؒ کے قول ہی کے مستدلات کے بعد ان کا یہ جملہ "فھذا کلہ حجۃ فی ان التحریم الناس لیس بشیٔ" نقل کیا جو حضرت مہلب نے اپنے دلائل کے آخر میں کہا ہے۔ لیکن علامہ شاطبی نے اس قول کو رد کر دیا ہے اور فرمایا ہے۔ وما قالہ المھلب یردہ السبب فی نزول الآیۃ۔ ولیس کما تقرر۔ علامہ شاطبی کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تحریم کے دوسرے معنی لئے جائیں یعنی طبعی کراہت یا ذریعہ حصول نہ ہونے یا کسی دوسرے اہم امر میں شغل کی بنا پر حلال کو ترک کرنا تو فی الجملہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ انسانی نفوس میں ایسے غیر محدود بواعث موجود ہیں۔ اور یہاں انسان کا مقصد نہ تو احکام خداوندی کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے نہ دوام و قطعیت کا ارادہ ہوتا ہے اور نہ ان امور کی طرف اس کا ذہن ہی منتقل ہوتا ہے۔ اسی معنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لہسن کھانے سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنا شامل ہے، اس لئے کہ آپ پر ملائکہ کا نزول ہوتا تھا۔ الخ۔ البتہ تحریم کے تیسرے اور چوتھے معنی آیت ماسبق کا مصداق ہو سکتے ہیں۔ اب آپ حضرت علیؓ کا وہ واقعہ لیجئے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا۔ انی لست احرم حلالاً ولا احل حراماً الخ۔ اس واقعہ میں کیا حضرت علیؓ نے حضرت فاطمہؓ کی زندگی میں کوئی دوسرا نکاح کیا یا اس کا قصد فرمایا۔ اگر نہیں تو کیوں؟ صرف اس وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی حضرت علیؓ کے پیش نظر تھا۔ جو حضرت فاطمہؓ

کی حیات میں عقد ثانی سے مانع رہا۔ اور کیا یہ ممانعت ایک مباح کی دوسری جانب کے ترک کا سبب ہوئی یا نہیں۔ یہاں ہمیں پھر وہی سابقہ تقریر دہرانا ہوگی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد سے تنبیہہ فرمادی کہ تمہارے عقد میں فاطمہؓ کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح کرلینا بالکل مباح ہے، عین اس کو اس طرح ممنوع نہیں قرار دیتا کہ وہ قطعی ابدی اللہ تعالیٰ کے فرمودہ محرمات میں شامل ہوجائے لیکن اس کے ساتھ ہی مجھے یہ عمل پسندیدہ نہیں بلکہ ناپسند ہے۔ اب یہ وہی طلاق والی صورت ہوئی کہ باوجود اباحت کے ناپسندیدہ بھی ہے اور اس کی بنیاد مصلحت پر ہوتی ہے۔

حد سرقہ کا سقوط۔ اس سلسلہ میں ہم اپنے اس مضمون کے ابتدائی صفحات میں گزارش کرچکے ہیں۔ اور فی الوقت اس پر ہی کفایت مناسب ہے۔ البتہ مزید اتنا اور گزارش کریں گے کہ یہی صورت بعینہٖ حضرت حذیفہؓ کے یہودیہ سے عقد کرلینے اور حضرت عمرؓ کے ممانعت کا (مشورہ) دینے میں موجود ہے۔ حضرت عمرؓ کی تحریر کے کہ "لا ازعم انها حرام ولکن اخاف ان تواقعوا المومسات منهن" (میں یہ خیال نہیں کرتا کہ یہ (عورتیں) حرام ہیں بلکہ مجھے یہ خوف ہے کہ کہیں تم فاحشہ عورتوں سے تعلق قائم نہ کر بیٹھو۔) کے دونوں حصوں "لا ازعم انها حرام" اور "ولکن اخاف" پر غور فرمائیں۔ اگر مباح کا تبدل بصورت پابندی یا ترک حرام و ناجائز تھا، تو جس طرح نفاذ قانون ناجائز تھا اسی طرح اس کا مشورہ دینا بھی ناجائز تھا۔ فرق اگر تھا تو صرف اتنا کہ قانونی شکل اختیار کرنے میں تا حکم ثانی زیادہ عرصہ تک حکم کا قیام رہتا اور عمل نہ کرنا قانون شکنی تصوّر کی جاتی۔ لیکن حرمت ابدی قطعی اُس وقت بھی لازم نہ ہوتی۔ بلکہ اُس وقتی مصلحت کے ختم ہوتے ہی حکم بھی معدوم ہوجاتا۔

اسی اصول کو اشباہ والنظائر میں قاعدۂ خامسہ (الضرر یزال) کے تحت تذنیب کے عنوان سے بیان کیا گیا ہے "یقرب من هذه القاعدة ما جاز لعذر بطل بزواله"[1] (اسی قاعدے سے یہ قاعدہ بھی قریب ہے کہ جو کسی عذر کی بنا پر جائز ہوگا عذر کے زائل ہونے پر باطل ہوجائے گا۔) علامہ محمد خالد اتاسی مفتی حمص نے اپنی تالیف شرح المجلہ میں مستقل مادہ ۲۳ کی صورت میں بیان کیا ہے۔ ماجاز لعذر بطل بزواله[2] اس کے قبل ہی ایک اور قاعدہ بیان فرمایا ہے الضرورات تقدر بقدرها[3]

---

[1] اشباہ مع حموی مطبوعہ نولکشور ص ۱۰۹۔ [2] شرح المجلہ مطبوعہ حمص ۱۳۴۹ھ ۱۹۳۰ء ص ۵۹
[3] شرح المجلہ ص ۵۶

(ضرورت کا حکم اس کے اندازے تک محدود ہوتا ہے) بہرحال حضرت عمرؓ کا ارشاد اپنے مقام پر قائم رہا اور حضرت حذیفہؓ کے اعتراض پر آپ نے اپنے قول سے اس طرح رجوع نہ کیا جس طرح اس قرشیہ عورت کے آیت مذکورہ تلاوت کرنے پر رجوع فرمالیا تھا۔ اس لئے کہ یہاں جس مصلحت کی بنا پر یہ پابندی رکھی گئی تھی وہ مصلحت اپنی جانب میں قوی تھی اور مباح کے فعل کی جانب اس کے مقابلہ میں ضعیف تھی۔ یہ قاعدہ ہے کہ امام یا حاکم کا فعل جب تک مصلحت ہونے کی صفت سے موصوف رہے گا، قابل عمل و قبول ہوگا۔ اور جب اس صفت سے محروم ہوگا یا ہوجائے گا۔ ناقابل قبول و محروم العمل ہوجائے گا۔ فقہاء کے اس قاعدے کا "تصرف الامام علی الرعیۃ منوط بالمصلحۃ (امام کا تصرف رعیت کے حق میں مصلحت پر مبنی ہے) یہی منشا ہے اور صاحب الاشباہ والنظائر نے مذکورہ قاعدے کے تحت بعنوان تنبیہ یہ جو لکھا ہے۔ "اذا کان فعل الامام مبنیاً علی المصلحۃ فیما یتعلق بامور العامۃ لم ینفذ امرہ شرعاً الّا اذا وافقہ فان خالفہ لم ینفذ۔" (جب امام کا فعل مصلحت عامہ میں کسی مصلحت پر مبنی ہو، شرعاً اس وقت تک نافذ نہ ہوگا جب تک مصلحت کے موافق نہ ہو۔ اگر اس کے خلاف ہوا تو نافذ نہ ہوگا) یہ عبارت دو معنی کی متحمل ہے۔ ایک یہ کہ امام کے امور عامہ سے متعلقہ تصرفات جبکہ مصلحت پر مبنی ہوں۔ اگر یہ مصلحت شریعت کے موافق ہو، تب تو امام کا یہ تصرف (اَمر) نافذ ہوگا۔ اور اگر یہ مصلحت شریعت کے موافق نہ ہوئی تو امام کا اَمر نافذ نہ ہوگا۔ اس معنی کے اعتبار سے یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا یہ مصلحت شریعت کے مطابق ہے یا شریعت کے مخالف ہے۔ دوسرا مطلب یہ کہ امور عامہ میں جب امام کسی مصلحت کی بنا پر کوئی حکم صادر کرے تو اگر وہ امر واقعی مصلحت قرار پاتا ہے اور کسی دوسری قوی جہت سے ظلم نہیں قرار پاتا تب تو وہ شرعاً نافذ ہوگا اور اگر امام کی متصورہ مصلحت بظاہر مصلحت نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں وہ ظلم وجور ہے اور یہی جہت غالب ہے تو پھر وہ حکم شرعاً نافذ نہ ہوگا۔ گو بظاہر ان دونوں معنی کا ماحصل ایک نظر آتا ہے لیکن ان میں ایک دقیق فرق ہے جس کی تفصیل کرنا مضمون کی مزید طوالت کا باعث ہوگا اس لئے اس وقت یہی ضروری ہے کہ اس تفصیل کو نظر انداز کر کے یہاں مفتی حمص شارح مجلہ الاحکام کا نظریہ اور ان کا قول پیش کر دیا جائے

موصوف فرماتے ہیں کہ سلطان کی طرف سے امور عامہ کا محافظ بلا واسطہ یا بالواسطہ مقرر کیا گیا ہے۔ اسی طرح دیگر وہ لوگ جن کو کسی قسم کی دوسرے پر ولایت حاصل ہوتی ہے جیسے اوصیاء

اور متولیان اوقاف۔ ان تمام حضرات کے عائدہ (عرف و عادت پر مبنی) تصرفات مصلحت پر مبنی ہیں۔ یعنی اس پر کہ عامۃ الناس کو اس کا نفع پہنچتا ہو (ضرر سے خالی ہوں)۔ اگر ایسا نہ ہوا تو پھر وہ ان حضرات کی تصور کردہ مصلحت مصلحت نہ رہے گی، بلکہ ظلم قرار دیا جائے گا جو کہ غیر صحیح ہوگا اور شرعاً نافذ نہ ہوگا۔[1]

مفتی حمص کی یہ عبارت مذکورۂ صدر ثانی معنی مراد لینے پر صریح الدلالت ہے کہ امام نے امر عام میں تصرف کرنے کی جو مصلحت تصوّر کی ہے، وہ واقعی طور پر مصلحت ہی ہو جس سے ان کو نفع پہنچتا ہو۔ اور یہ مصلحت ظلم نہ قرار پاتی ہو۔ اس کے بعد مفتی صاحب مذکور نے اس کے تحت وہی مثالیں پیش کی ہیں جن کو اشباہ والنظائر میں پیش کیا گیا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ صاحب اشباہ نے امثلہ بیان کرنے کے بعد ان کو مبہم چھوڑ دیا ہے اور مفتی صاحب نے ان کو بیان کرنے کے بعد وضاحت کر دی ہے اسی قاعدے کے تحت اشباہ اور مفتی صاحب موصوف نے قاضی خاں کے اس مسئلہ کو بھی بیان کیا ہے جس کو صاحب تبصرہ بینات نے اپنے محولہ مضمون (عائلی قانون شریعت کی روشنی میں) ماہ صفر ۱۳۸۳ھ کے بینات میں نقل کیا ہے۔ اور پورا مسئلہ بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے۔ اھ۔ ای لانہ اغتصاب ملک الغیر وھو ظلم وفعل الامام منوط بالمصلحۃ والظلم لیس بمصلحۃ۔[2] (یعنی یہ فعل غیر کی ملکیت کا غصب کر لینا ہوگا اور یہ ظلم ہے حالانکہ امام کا فعل مصلحت پر مبنی ہونا چاہیئے اور ظلم تو مصلحت نہیں کہلاتا)

مفتی حمص کی اس تقریر سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر امام حاکم اعلیٰ یا اس کے مقرر کردہ کسی شخص کا فعل مصلحت تو یہ پر مبنی ہو جس میں اضرار کی جہت یا خود وہ مصلحت ظلم قرار پا جانے کے مرتبہ میں نہ آتی ہو تو وہ جائز و صحیح ہوگا۔ اسی طرح ایسے بے شمار مسائل ہیں جو صرف مباح شرعی ہی نہیں بلکہ منصوص علیہا ہیں لیکن ان میں مصالح کی بنا پر تغیر و تبدل صحابہ کرام و تابعین اور تبع تابعین بلکہ متاخرین فقہاء سے ثابت ہے۔ مثلاً شرب خمر میں ۸۰ تازیانہ کا تعین۔ ایک شخص کے قتل میں اگر ایک جماعت شریک ہو تو تمام قاتلین سے قصاص لیا جاتا ہے۔ مقتول کے چند ولیوں میں سے بعض ولی قاتل سے قصاص معاف کر دیں تو

---

[1] شرح المجلہ صہ ۱۴۰-۲۰۴ جلد اوّل مطبوعہ حمص

[2] " " صہ ۲۳۴ " " " " "

دیت کی طرف حکم کا راجع ہو جانا، تقسیم غنیمت میں حضرت ابوبکرؓ کا تمام مہاجرین اور انصار کو برابر درجہ میں رکھنا اور حضرت عمرؓ کا فضائل کے اعتبار سے تفریق فرما دینا. لقطہ یا گمشدہ اونٹ کے بارے میں یہ فیصلہ کر دینا کہ اس پر حکومت قبضہ کر کے اپنے پاس محفوظ کر لے۔ اناج و دیگر اشیاء پر حکومت کے کنٹرول کو جائز کر دینا. کسی صنّاع سے کسی شخص کی کوئی چیز جو اس کو صنعت سازی کے تحت دی گئی تھی، بغیر تعدی ضائع ہو جائے تو صنّاع پر ضمان عائد کر دینے کو جائز کر دینا، جیسا کہ بیہقی نے حضرت علیؓ اور بعض تابعین سے روایت کیا ہے۔ اگر دیکھا جائے تو فقہ اربعہ کے کثیر مسائل ایسے ہیں کہ اگر مصالح عامہ کو احکام کے تغیر و تبدل کا سبب قرار نہ دیا جائے اور مباح شرعی کی ایک قسم کے ایجاد کے بعد اس کے غیر متبدل ہونے کے اصول پر عمل لازم کیا جائے، تو ان تمام مسائل فقہیہ کا کثیر حصہ مجروح اور ناقابل قبول ہو جائے گا۔

کاش علماء پاکستان کی طرف سے جتنا وقت ذہنی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر نقد و تنقید اور مجادلہ و مکابرہ باہمی بغض عناد بُعد و بیگانگی اور نفرت و حقارت کے جذبات کی تخم ریزی میں صرف کیا جاتا ہے اتنا یا اس سے کم ہی تدوین قوانین شرعیہ میں صرف کیا جاتا اور ایسے تمام قوانین کی تدوین کی جاتی جو حکومت کے غیر اسلامی موجودہ مروجہ قوانین کی جگہ لے لیتے جیسا کہ دیگر ممالک اسلامیہ کے علماء و فضلاء نے اپنے مخصوص مسالک پر رہتے ہوئے تعصب اور عناد کے اثرات سے بالاتر ہو کر قوانین کی تدوین کر لی ہے مثلاً قانون عائلی اور اس کے تمام متعلقات. قانون الحقوق العائلہ. قانون احکام المواریث. قانون الشہادۃ. قانون الوقف. قانون حوالۃ الدین. قانون الجنائی. قانون العقود الشرعیہ. قانون رقابۃ القضاء. قانون تنفیذ القضاء. قانون اصلاح الزراعی. قانون التجاری. قانون الکسب. قانون الصناعہ. قانون الوصیت وغیرہ

یہ امر مسلّم و قطعی ہے کہ دیگر ممالک اسلامیہ کے سربراہان مملکت نے اس تدوین کا کام اپنے اپنے ممالک کے علماء و فضلاء اور مقننین کے مجلات کے انعقاد سے لیا اور اس میں ان کی مکمل معاونت کی گئی. بلکہ دوسرے الفاظ میں خود حکومت ہی کی ایما پر ایسے اداروں کا انعقاد عمل میں آیا جیسا کہ مضمون ہذا کی ابتدا میں ظاہر کیا گیا ہے. پاکستان میں حکومت کا اس طرف میلان نہ پیدا ہوا اور نہ اب تک ہے، لیکن اس کی ذمہ داری صرف ایک جانب پر نہیں عائد کی جا سکتی. بلکہ یہ ہر دو جانب کے وقار و عزت کی بقاء کی خواہش کا نتیجہ ہے کیونکہ ہر جانب نے اپنے لئے یہ پسند نہ کیا کہ تعاون و محبت کا پہلا ہاتھ اس کی طرف سے بڑھایا جائے اور

اس عمل کو اپنے حق میں ذلّت اور تحقیر تصوّر کیا۔ حالانکہ ایسے حالات میں مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ اگر ایک جانب کشیدگی شدت اختیار کئے ہوئے تھی تو دوسری جانب محض دینی خدمت اور بقاء اسلام کے پیش نظر اپنے وقار و شہرت و عزت کو قربان کر دیتی اور ایسے حالات کی ابتدا کرتی جو نفرت کو محبّت سے اور حقارت کو عزت سے تبدیل کر دیتے۔

انسان کے حالات اور ان کے تغیر و تبدل کو جس قدر شارع اسلام نے اپنے افعال و اقوال میں ملحوظ فرمایا، اسلام کے ماسوا کسی دوسرے مذہب میں اس قدر اہتمام کے ساتھ انہیں ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ اسی بنا پر اسلام تا قیام دنیا راہ نمائے حیات انسانی قرار پایا ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مخاطبین میں بغیر استثناء ہمیشہ اپنے مخاطب کی کیفیات و اوصاف اور قبائلی و خاندانی ہر قسم کے حالات کو پیش نظر فرماتے ہوئے خطاب فرمایا ہے۔ حتیٰ کہ ایسے امور میں بھی جو کہ قطعی طور پر ایمان کی بنیاد و اساس ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کی اس مشہور روایت میں جس میں ایک آنے والے غیر متعارف شخص نے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان کی تعریف کی استدعا کی تو حضور انورؐ نے فرمایا۔ ان تؤمن باللّٰہ وملائکتہ وکتبہ ورسولہ والیوم الآخر وتؤمن بالقدر خیرہ وشرہ (یہ کہ تو اللہ تعالیٰ اور ملائکہ اور اس کی کتابوں و رسولوں اور یوم آخرت پر ایمان لائے اور خیر و شر کی تقدیر پر ایمان لائے۔) لیکن ایک دوسرے موقع پر حضرت عبد اللہ ابن عمر کی حدیث میں یہ ارشاد فرمایا ہے۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یشہدوا ان لا الٰہ الا اللّٰہ وان محمداً عبدہ ورسولہ ویقیموا الصلوٰۃ ویؤتوا الزکوٰۃ الخ (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے اس وقت تک جنگ کروں جب تک وہ یہ نہ کہہ لیں کہ لا الٰہ الاّ اللہ وان محمداً عبدہ ورسولہ۔ اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دینے لگیں۔) تیسرے موقع پر حضرت معاذ سے اس طرح ارشاد فرمایا: ما من احدٍ یشہد ان لا الٰہ الا اللّٰہ وان محمداً رسول اللّٰہ صدقاً من قلبہ الاحرمہ اللّٰہ علی النار الخ۔ مشکوٰۃ ص۱۴ (کوئی شخص بھی جو صدق دل سے کلمۂ شہادت پڑھ لے گا اللہ تعالیٰ اس پر آتش دوزخ حرام کر دے گا) ان کے علاوہ اور آثار و احادیث بھی کثرت سے موجود ہیں جن میں ایمان و اسلام کی تعریف میں اختصار سے کام لیا گیا اور کبھی مختلف امور کو بیان فرما کر تفصیل کی گئی ہے۔

یہی طرز خطاب باقتضاء مقامات قرآن حکیم میں بھی اختیار فرمایا گیا ہے۔ چنانچہ جس طرح سورۂ بقرہ میں فرمایا گیا ہے: آمن الرسول بما انزل الیہ۔ الآیۃ۔ اسی طرح اس کے مقابلے میں سورۂ حجرات میں

ارشاد فرمایا ہے۔ انما المومنون الذین آمنوا باللہ ورسولہ ثم لم یرتابوا۔ (مومن محض وہی ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آئیں پھر شک نہ کریں) اور سورۂ آل عمران میں فرمایا ہے:

ربنا سمعنا منادیا ینادی للایمان ان آمنوا بربکم فآمنا (اے ہمارے رب ہم نے ایمان کے اعلان کرنے والے کے اعلان کو سنا کہ اپنے رب پر ایمان لاؤ سو ہم ایمان لے آئے۔) سورۂ اعراف میں فرمایا ہے: فآمنوا باللہ ورسولہ النبی الامی الذی یؤمن باللہ وکلمتہ واتبعوہ لعلکم تہتدون (پس اللہ اور اس کے رسول، نبی امی پر جو اللہ اور اس کے کلمہ پر ایمان رکھتا ہے، ایمان لاؤ اور اس کی اتباع کرو تاکہ ہدایت پاؤ۔) چنانچہ ان مذکورہ آیات مقدسہ میں نہ آخرت کا ذکر ہے اور نہ جزا و سزا کا، نہ جنت اور دوزخ پر ایمان رکھنے کا نہ انبیاء سابقین و کتب سابقہ کا جس سے صاف ظاہر ہے کہ مخاطبین کے حالات، ان کی صلاحیتوں، واقعات اور ان کے مواقع کے اختلاف سے کلام کے طرز میں بھی اختلاف ہوا کرتا ہے۔ ابتداء عہد رسالت کے وقت ایمانیات (اعتقادات) عبادات و احکام مجموعی طور پر ہر ہر فرد کے ذہن میں جاگزین نہ ہوئے تھے اور نبوت و رسالت پر ایمان لے آنے کے تفصیلی معنی ہر شخص کے ذہن میں موجود نہ تھے، ایسے وقت میں کبھی تفصیل اور کبھی اختصار اور ساتھ ہی تفصیل ایمانیات میں ایک دوسرے کے مقابلے میں مختلف امور کا بیان کیا جانا موجود ہے۔ تو پھر ہمارے اس دور میں کہ ایک عامی شخص کے ذہن میں یہ یقینی طور پر مرکوز ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانا ہی آپؐ کے تمام لائے ہوئے امور (جزا و سزا، قیامت، حساب و کتاب۔ ملائکہ۔ انبیاء سابقین۔ کتب منزلہ سابقہ وغیرہ) پر ایمان لانا ہے تو ایسی صورت میں عبارت میں اختصار اختیار کرنا اتنا بڑا جرم کس طرح قرار پایا جو قابل تنقید ہو گیا۔ خصوصاً جبکہ ہم کو یہ تسلیم ہے کہ مجموعہ قوانین اسلام ایک جدید قانونی تشکیل ہے۔ اور اسی سلسلہ کی ایک ابتدائی کڑی ہے۔ اور اس حیثیت میں اس تالیف کے اندر وہ طرز اختیار کیا ہوگا جو موجودہ اصطلاحات قانونی کا طرز ہوگا۔ اس میں وہی ایجاز و اختصار اختیار کرنا لابدی ہوگا جو موجودہ قانون کی اصطلاحات میں جاری ہے۔ تاکہ وہ وکلاء جو باوجود تعلیم یافتہ ہونے کے علماء کا درجہ نہیں رکھتے۔ یہ چیز ان کے فہم سے بالاتر نہ ہو۔

ہم پر یہ واضح رہنا چاہیئے کہ قانونی دفعات کی عبارت ہمیشہ موجز اور کلیت لئے ہوئے ہوتی ہے اسی بنا پر فریقین کے وکلاء کو تنقیحات قائم کرنے اور عدالت میں باہم بحث و مباحثہ کا موقع

مطابق اور جرح و تنقید میں وہ تمام امور سامنے آتے چلے جاتے ہیں جو کسی دفعہ کی مختصر و موجز عبارت میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اگر اس کی مزید وضاحت کی ضرورت ہو تو کتب قانون میں عدالتی فیصلوں اور کسی ایک دفعہ کے تحت دائر کردہ مقدمہ پر وکلاء فریقین کی بحثوں کو ملاحظہ کیا جائے۔ یہ ایک ایسا عام علم ہے جو عامۃ الناس تعلیم یافتہ حضرات سے بھی پوشیدہ نہیں لیکن مرض مجادلہ ایک ایسا مرض ہے جو لاعلاج ہی رہا ہے۔ و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

اللھم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ، والباطل باطلاً وارزقنا اجتنابہ
وصلی اللہ تعالیٰ علی النبی

نواب عبداللطیف

بنگال میں مسلم ماڈرن ازم کے پیشرو

ڈاکٹر معین الدین احمد خان

برصغیر پاک و ہند میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے جو اثرات ظاہر ہوئے ان میں سے ایک یہ تھا کہ دوسرے علاقوں کی طرح بنگال میں بھی مسلم تجدد پسندی کی ابتدا ہوئی۔ جنگ آزادی سے پہلے ہر جگہ مسلمان اپنی تہذیب و ثقافت کو سب سے ارفع و اعلیٰ سمجھتے تھے اور انگریزوں نے ان کی سلطنتوں پر جو قبضہ کر رکھا تھا، اسے وہ غم و غصہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ چنانچہ مسلمانوں کا رویہ انگریزوں سے مخاصمانہ اور بیزاری کا تھا۔ انھوں نے انگریزی زبان کو نظر انداز کر دیا۔ اور انگریزی زبان کی بدولت برصغیر میں مغرب کے جو آزادانہ افکار و نظریات امڈ آئے تھے، انھوں نے ان سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ مسلمانوں کا اونچا طبقہ اب بھی اپنی سازشوں کی اثر انگیزی اور فرسودہ جنگی حکمت عملی پر یقین رکھتا تھا اور مذہبی ذہن رکھنے والے لوگ اپنی قوت و وقار کی بحالی کے لئے مذہبی اصلاحی تحریکوں سے اپنی امیدیں وابستہ کئے ہوئے تھے۔ جنگ آزادی میں مسلمانوں کی جنگی حکمت عملی جس طرح ناکام ہوئی اور انگریزوں نے مسلمانوں کا جس طرح قتل عام کیا، اس سے ان نیک خواہشات کا خاتمہ ہو گیا، اور برصغیر میں مسلمان معاشرہ میں تجدد پسندی (ماڈرن ازم) کے لئے اپنی جڑیں مضبوط کرنے کا راستہ صاف ہو گیا۔ جنگ آزادی کے بعد جبکہ مسلمانوں کے ذہنوں پر تحریک جہاد کے اثرات باقی تھے تو روشن خیال متوسط طبقے کو، جو بنگال اور دیگر مقامات پر ابھر رہا تھا، احساس ہوا کہ مسلمانوں کو اپنے فرنگی حاکموں سے سمجھوتہ کر لینا چاہیئے۔ اس طبقے نے اس بات کی ضرورت بھی محسوس کی کہ جس طرح بنگال کے ہندو نصف صدی قبل سے جدید تعلیم حاصل کر رہے تھے، اسی طرح مسلمانوں کو بھی جدید تعلیم سے آراستہ ہو کر ترقی کے لئے آئینی اصول وضع کرنے چاہئیں۔ یہ احساس بنگال میں

نواب عبداللطیف اور شمالی ہندوستان اور پنجاب میں سرسید کی تحریروں اور کوششوں کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوا۔ تاہم نواب عبداللطیف نے اپنا کام سرسید سے پہلے شروع کیا اور سرسید ان سے متاثر نظر آتے ہیں۔

عبداللطیف ۱۸۲۸ء میں مشرقی پاکستان کے ضلع فرید پور میں ایک قاضی خاندان میں پیدا ہوئے اور انھوں نے جولائی ۱۸۹۳ء میں ۶۶ سال کی عمر میں بمقام کلکتہ وفات پائی۔ سرایچ۔ جے۔ کاٹن لکھتے ہیں کہ نواب عبداللطیف ایک معزز لیکن غریب خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ اور ترقی کرتے کرتے ایک مدرسہ کے استاد سے اپنے ہموطنوں کے لیڈر اور اپنے زمانہ کی ممتاز ترین عوامی شخصیت بن گئے۔ سرکاٹن کے بقول وہ اپنی ذاتی کاوشوں کی بدولت ہی اس بلند مرتبہ تک پہنچے۔ اوائل عمر میں ان کو تعلیم کے لئے کلکتہ بھیجا گیا۔ جہاں وہ مدرسہ عالیہ میں پڑھتے رہے اور بی اے پاس کرنے کے بعد اسی ادارہ میں انگریزی کے پروفیسر بن گئے۔ ایک ہم عصر انگریزی ادیب آرمینیس وہمبری ان کے بارے میں لکھتا ہے کہ وہ انگریزی ادب میں مہارت تامہ رکھتے تھے اور گفتگو میں شیکسپیئر کی زبان استعمال کرنے کے بڑے شائق تھے۔ ۱۸۴۹ء میں ان کو ڈپٹی مجسٹریٹ مقرر کیا گیا۔ انھیں انصاف سے جو محبّت تھی اور اسے برقرار رکھنے کے لئے ان میں جو اخلاقی جراءت تھی، وہ اس بات سے واضح ہو جاتی ہے کہ جب وہ ۱۸۵۳ء میں چوبیس پرگنہ میں تعینات تھے۔ نیل کی کاشت کاری کے مالک یورپی ہندوستانی کسانوں پر ظلم و ستم کرتے تھے، جس کے خلاف عبداللطیف نے جراءت مندانہ موقف اختیار کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا وہاں سے تبادلہ کر دیا گیا۔" کلکتہ ریویو" نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ ایک مسلمان ڈپٹی مجسٹریٹ نے نیل کی کاشت کاری کے مالکوں کی طرف سے کسانوں کی زمینوں پر جابرانہ مداخلت بیجا کو روکنے کی کوشش کی تو اسے حکام کی ناراضگی مول لینا پڑی اور اس کا ایسے ضلع میں تبادلہ کر دیا گیا، جہاں نیل کی کاشت نہیں ہوتی۔

بہرحال وہ قلیل مدّت ہی میں انگریز افسروں اور کلکتہ کے اونچے طبقہ میں مقبول ہو گئے۔ اور ۱۸۵۳ء میں وہ ایک استاد مُصلح کے جوش و ولولہ کے ساتھ مسلمانوں کی ترقی کے لئے آگے بڑھے۔ ۱۸۵۳ء میں عبداللطیف نے بہترین مضمون لکھنے پر ایک سو روپیہ دینے کا اعلان کیا جس کا موضوع تھا، "ہندوستان کے موجودہ حالات میں مسلمان طلبہ کو انگریزی زبان کے ذریعے یورپی علوم سے

روشناس کرایا جائے تو انہیں کس قدر فائدہ ہوگا اور اس قسم کی تعلیم دینے کے لئے سب سے زیادہ قابل عمل ذرائع کون سے ہیں ؟" سارے برصغیر کے تعلیم یافتہ مسلمانوں میں دلچسپی پیدا کرنے کے لئے یہ مضمون فارسی میں مانگا گیا تھا جو پڑھے لکھے طبقے کی زبان تھی۔ اس مضمون کا حوصلہ افزا ردعمل ظاہر ہوا اور پنجاب، صوبہ سرحد، اودھ، بمبئی، بہار اور بنگال سے بڑی تعداد میں مضامین موصول ہوئے۔ سر جمشید جی بھائی اسکول بمبئی کے استاد مولوی عبدالفتح کا مضمون بہترین قرار دیا گیا اور انعام ان کو ملا۔ لیکن اس کے علاوہ کئی دوسرے مضامین بھی نمایاں طور پر اچھے تھے اور چٹاگانگ کے ایک عربی کے استاد کا مضمون سوم قرار دیا گیا۔ مضمون لکھنے والوں نے عام طور پر مسلمانوں میں انگریزی زبان اور جدید علوم کی تعلیم دینے والوں کی تحریک کی حمایت کی۔ لیکن چند لکھنے والوں نے اس کی مخالفت بھی کی اور بعضوں نے تو انعام دہندہ پر اسلام دشمن اور تخریب پسند ہونے کا الزام بھی لگایا۔

۱۸۵۳ء میں حکومت بنگال نے بنگال اور کلکتہ میں مسلمانوں کی تعلیمی سرگرمیوں کے مرکز مدرسہ عالیہ کلکتہ کے معاملات کی تحقیقات کے لئے اعلیٰ اختیارات کی ایک تحقیقاتی کمیٹی بھی قائم کی تھی۔ کونسل آف ایجوکیشن کے ایک اہم ممبر جے۔ آر۔ کالون کی حوصلہ افزائی پر عبداللطیف نے حکومت اور تحقیقاتی کمیٹی کے ممبروں پر صحت مند انگریزی تعلیم دلانے کی اہمیت و ضرورت پر زور دیا۔ چنانچہ ان کی کوششوں سے کمیٹی کی رپورٹ میں اینگلو پرشین اسکول کا منصوبہ شامل کر لیا گیا اور بعد میں حکومت نے اسے منظور کر لیا۔ اس طرح ۱۸۵۴ء میں مدرسہ عالیہ میں اینگلو پرشین شعبہ کھولا گیا جس میں ۶ سالہ کورس جونیئر اسکالرشپ اسٹینڈرڈ تک انگریزی اور فارسی دونوں زبانیں پڑھائی جاتی تھیں۔ قاضی عبدالمنان نے لکھا ہے کہ اس طرح ایک طرف تو عبداللطیف نے مسلمانوں میں مغربی تعلیم حاصل کرنے کا جذبہ پیدا کیا اور دوسری طرف حکومت کو اس سلسلے میں مسلمانوں کی مدد کرنے پر آمادہ کیا۔

غرضیکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ عبداللطیف ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے پہلے ہی اس میدان میں کام کر رہے تھے۔ جیسا کہ کسی نے کہا ہے " وہ پند و نصیحت اور منت سماجت سے اپنے ہم مذہبوں سے اپیل کر رہے تھے کہ اگر وہ ہندوؤں کے دوش بدوش مقابلہ میں اپنی حیثیت برقرار رکھنا چاہتے ہیں تو اپنے بیٹوں کو انگریزی تعلیم دلائیں۔ سر ڈبلیو۔ سی۔ پینھرم کے مطابق نواب عبداللطیف نے یہ حقیقت جان لی تھی کہ اس برصغیر اور خصوصاً دنیا کے دیگر حصوں میں مواصلات اور نقل و حمل کے تیز رفتار وسائل کی بدولت برصغیر کے

حالات میں اور اس کے ساتھ ہی ساتھ لوگوں کی ضروریات اور خواہشات بھی بڑی تیزی سے تبدیل ہو رہی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں انھوں نے خود کو اور اپنی نسل کو ترقی یافتہ دنیا میں پایا۔ اس طرح وہ اس بات سے بھی آگاہ ہوگئے کہ ان کے وطن کے نوجوانوں کو مناسب قسم کی تعلیم حاصل کرنی چاہیے تاکہ جدید دَور کا انسان جن چیزوں سے فائدہ اٹھا رہا ہے، ان سے مسلمان بھی فائدہ اٹھائیں اور وسیع دنیا میں کامیابی سے مقابلہ کرکے اس میں اپنے لئے مقام حاصل کریں۔ تاہم انھوں نے دیکھا کہ ان کے ہم مذہب "جدید تعلیم میں پس ماندہ" ہیں۔ اس لئے انھوں نے اپنے بھائیوں کے ذہن سے تعصّب کو دُور کرنے اور ان کو جدید تعلیم دلانے کے لئے اپنی ساری زندگی وقف کردی۔

عبداللطیف نے جس مسلم تجدد پسندی (ماڈرن ازم) کی بنیاد رکھی، اس کے کئی مقاصد تھے۔ ان میں سے پہلا یہ تھا کہ مسلمان اپنے کلچر کو برقرار رکھتے ہوئے مغربی علوم وفنون کی تعلیم حاصل کریں تاکہ انگریزوں نے جو نیا نظام قائم کیا ہے، اس کے فوائد میں سے وہ اپنا حصّہ حاصل کریں۔ دوسرے یہ کہ مسلمانوں کی انگریزوں سے وفاداری کی پالیسی کو ترقی دینے کے لئے ان کے مخالفانہ احساسات کی شدت میں کمی کی جائے اور انگریزوں کے دل میں مسلمانوں کے بارے میں جو شکوک وشبہات ہیں، ان کو دُور کیا جائے۔ تیسرا مقصد یہ تھا کہ بنگال کے ہندوؤں سے مقابلہ کیا جائے جو ترقی کی دوڑ میں مسلمانوں سے بہت آگے نکل گئے تھے۔ چوتھا مقصد، جو جنگ آزادی کے گزرنے کے بعد سب سے زیادہ نمایاں ہوگیا تھا، یہ تھا کہ انگریز حکمرانوں اور مسلمان رعایا میں باہمی رابطہ قائم کیا جائے۔ سرسیّد اور اس زمانے کے دوسرے ہندی لیڈروں کی طرح عبداللطیف اس بات کے قائل تھے کہ انگریز ہندوستان میں جم گیا ہے۔ اس لئے مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ برطانوی حکمرانوں کے ساتھ وفاداری کی پالیسی پر عمل کیا جائے۔ اس وقت خلافت ترکیہ اور تاج برطانیہ کے درمیان جو دوستانہ تعلقات قائم تھے، ان کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے عبداللطیف نے اس سے اپنے اس مقصد کے حصول میں مدد لی۔

تاہم جنگ آزادی ۱۸۵۷ء سے پہلے بنگال کے مسلمانوں میں مسلم تجدد پسندی کے قدم زیادہ آگے نہیں بڑھے۔ جنگِ آزادی کے دوران حکومتِ بنگال نے مدرسۂ عالیہ کلکتہ کے طالب علموں کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھنا شروع کردیا اور اس دَور کے لفٹیننٹ گورنر سر الیف ہیلیڈے نے مدرسہ کو بالکل بند کردینے کے اقدامات کرنے چاہے لیکن یہ اس لئے نہ ہوسکا کہ گورنر جنرل اور سیکریٹری آف اسٹیٹ کا

خیال تھا کہ یہ اقدام عاجلانہ اور غیر دانش مندانہ ہے اور انھوں نے مدرسہ کے خلاف اس کے فارغ التحصیل عبداللطیف کی وجہ سے کوئی اقدام نہ کیا۔ ۱۸۶۱ء میں مدرسہ کو بند کرنے کی تجویز مسترد کرتے ہوئے گورنر جنرل نے کہا کہ مدرسہ نے زیریں بنگال (مشرقی پاکستان) کی مسلمان آبادی کی نظروں میں اس قدر حیثیت و وقار حاصل کر لیا ہے کہ اس کو بالکل ختم کر دینے سے خطرناک سیاسی ردّ عمل ہوگا۔ نیز مدرسہ کے عبداللطیف جیسے فارغ التحصیل طلبہ نے جنگ آزادی کے دوران جس شاندار وفاداری کا مظاہرہ کیا ہے، اس سے لفٹیننٹ گورنر کی یہ بات غلط ثابت ہو جاتی ہے کہ مدرسہ بغاوتوں اور سازشوں کا اکھاڑہ بن چکا ہے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ کے بعد مسلم تجدّد پسندی نے عبداللطیف کی قیادت اور بعد ازاں بنگال کے عظیم فرزند سیّد امیر علی (۱۸۴۹-۱۹۲۹ء) کی رہنمائی میں بہت زور پکڑا۔

مسلمانوں میں بیداری پیدا کرنے اور ان کی ایک مؤثر تعلیمی تحریک قائم کرنے کے لئے عبداللطیف نے ۱۸۶۳ء میں کلکتہ میں محمڈن لٹریری سوسائٹی قائم کی۔ اس سوسائٹی کا مقصد یہ تھا کہ ہر ماہ اردو، فارسی، عربی اور انگریزی زبانوں میں تقریروں، مقالات اور باہمی بات چیت کے ذریعے ادب، سائنس اور معاشرہ کے بارے میں مسلمانوں کے اونچے اور تعلیم یافتہ طبقہ کو مفید معلومات سے روشناس کرایا جائے۔ سرسیّد اس سوسائٹی سے بہت متاثر تھے اور عبداللطیف اپنے پمفلٹ "تعلیم کو خصوصاً مسلمانوں میں فروغ دینے کے سلسلے میں میری حقیر کوششوں کی مختصر روئیداد" میں لکھتے ہیں "اسی دوران میں میرے معزز دوست اور معروف مولوی سید احمد خان بہادر، جو اس وقت غازی پور میں صدر امین تھے، پہلی بار کلکتہ تشریف لائے تو میرے ہاں مہمان ٹھہرے۔ انھوں نے حال ہی قائم کی گئی محمڈن لٹریری سوسائٹی کے چھٹے ماہانہ اجلاس میں شرکت کی اور فارسی میں "حب الوطنی اور ہندوستان میں علم کو فروغ دینے کی اہمیت" پر لیکچر دیا۔

"کلکتہ سے واپسی پر میرے صاحب علم دوست نے "ایک سوسائٹی کے قیام کے لئے پراسپکٹس" جاری کیا جس کا مقصد ہندی، اردو، فارسی اور عربی میں خود اپنے مصنفین کی بہترین تصانیف اور یورپی اور امریکی اہل علم کی بہترین تصانیف کے تراجم شائع کرنا تھا۔" عبداللطیف اس سوسائٹی کی ڈائرکٹیو کونسل کے ممبر مقرر کئے گئے۔ اس زمانہ کے ایک با اثر اخبار "ہندو پیٹریاٹ" نے مسلمانوں میں جدید تعلیم پھیلانے کی تحریک میں عبداللطیف اور سرسیّد کے قائدانہ کردار کی تعریف کی اور غازی پور سوسائٹی کو لٹریری

سوسائٹی کلکتہ کا تمغہ" قرار دیا۔ عبداللطیف نے مسلمانوں میں تعلیم پھیلانے کے سلسلے میں جو کوششیں کیں، ان کے اعتراف کے طور پر اس وقت کے وائسرائے سرجان لارنس نے ان کو طلائی تمغہ دیا۔ اور ۱۸۶۷ء میں "انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا" تحفتہً دی۔ حکومت بنگال کے سیکرٹری نے اپنی رپورٹ میں محمڈن سوسائٹی کے بارے میں لکھا کہ یہ سوسائٹی اس طرح کی دیگر کئی سوسائیٹیوں کی حیات نو کا ذریعہ اور ان کے لئے نمونہ بن گئی ہے۔ اور عبداللطیف کی تعلیمی تحریک نے برصغیر ہند و پاک کے مسلمانوں میں نئی روح پھونک دی ہے۔" زاہد حسین نے بجا لکھا ہے کہ سرسید احمد خان نے شمالی ہندوستان میں پالیسی کے جن خطوط پر روشن خیالی سے عمل کیا، عبداللطیف پہلے ہی کئی طریقوں سے اس کی داغ بیل ڈال چکے تھے۔

حاجی محمد حسین نے ہگلی میں وقف کی جو بہت سی املاک چھوڑی تھیں، اسے حکومت نے انگلش اسکول، جس پر ہندوؤں کی اجارہ داری ہو گئی تھی، چلانے کے لئے استعمال کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے لئے ایک مدرسہ بھی چل رہا تھا جو زبردست بدنظمی کا شکار ہو گیا تھا۔ لیفٹیننٹ گورنر جے۔ پی۔ گرانٹ کے حکم پر دسمبر ۱۸۶۱ء میں مسلمانوں کے تعلیمی نظام، بنگال کے مسلمانوں کے معاشرتی حالات، تعلیم یافتہ طبقوں کو پیش آنے والی مشکلات اور انگریزی تعلیم کے ساتھ عربی تعلیم ملا دینے کے بارے میں ایک پمفلٹ لکھا اور اسے حکومت کے غور کے لئے پیش کر دیا۔ اس میں انھوں نے کہا کہ فارسی اور عربی میں مہارت حاصل کئے بغیر کوئی مسلمان بھی بنگال کے مسلمانوں کے اونچے طبقے میں باعزت مقام حاصل نہیں کر سکتا۔ اس لئے انھوں نے کہا کہ اگر حکومت واقعی مسلمانوں میں انگریزی تعلیم عام کرنا چاہتی ہے تو اسے انگریزی اسکولوں میں عربی اور فارسی کی تعلیم بھی شامل کرنی چاہیئے۔ انھوں نے سرسری طور پر مسلمانوں کی دو طبقوں میں تقسیم کی۔ اوّل پڑھا لکھا طبقہ جس میں شامل افراد نے خود کو مذہبی تعلیم کے لئے وقف کر دیا ہے اور جس کی تلاش میں وہ ضرورت پڑنے پر چین تک بھی جائیں گے۔ وہ عام طور پر غریب ہیں مگر معاشرہ میں ان کو بڑا باعزت مقام حاصل ہے۔ وہ انگریزی زبان سیکھنے کے خواہش مند نہیں ہیں۔ دوسرا "دنیا دار طبقہ" ہے جو اکثریت میں ہے۔ اور جو انگریزی اور فارسی سیکھنے کا خواہش مند ہے۔ فارسی کی کچھ شُدبُد ان کی معاشرتی ضروریات کو پورا کر دے گی۔ دوسری طرف اس طبقے کے لوگ انگریزی تعلیم حاصل کر کے اس دنیا میں پھلنا

پھولنا چاہتے ہیں۔ ان دونوں طبقوں کی ضروریات پوری کرنے کے لئے نواب عبداللطیف نے سفارش کی کہ پہلے طبقہ کے لئے ہگلی کے مدرسہ کا درجہ بڑھا دیا جائے اور دوسرے طبقے کے لئے ایک اینگلو پرشین اسکول کھولا جائے۔ ۱۸۶۲ء میں عبداللطیف لیفٹیننٹ گورنر گرانٹ کو یہ بات تسلیم کرانے میں کامیاب ہو گئے کہ مسلمان ہی حاجی محسن کے وقف فنڈ سے استفادہ کے حق دار ہیں لیکن لیفٹیننٹ گورنر کی انگلستان کو فوری واپسی پر حکومت نے اس طرف کوئی توجہ نہ دی۔ ۱۸۶۳ء میں جن وجوہات کی بنا پر انھوں نے محمڈن لٹریری سوسائٹی قائم کی، ان میں سے ایک وجہ حکومت کی طرف سے یہ بے توجہی تھی۔ اس پلیٹ فارم سے وہ مسلمانوں کی خصوصاً تعلیمی شکایات کا اظہار کرتے رہے اور حکومت نے حاجی محسن فنڈ کے سلسلے میں مسلمانوں سے جو بے انصافی کی تھی، اس کے بارے میں تحریر و تقریر سے حکومت کی توجہ اس طرف دلاتے رہے۔

۱۸۶۷ء میں جب حکومت بنگال نے مدرسۂ عالیہ کلکتہ کو بند کرنے کی دوسری کوشش کی تو ایک بااثر انگریز نے "کلکتہ ریویو" کے کالموں میں اس تحریک کی زبردست حمایت کی۔ اس کے جواب میں عبداللطیف نے "اسلامی تعلیم پر مقالہ" لکھا اور ۳۰ جون ۱۸۶۸ء میں بنگال سوشل سائنس ایسوسی ایشن کے اجلاس میں پڑھا۔ اس مقالہ میں انھوں نے مدرسہ عالیہ کی مختصر تاریخ بیان کی اور حکومت سے اپیل کی کہ وہ انگریزی تعلیم کے لئے مسلمانوں کو زیادہ سہولتیں دے اور سفارش کی کہ اینگلو پرشین شعبہ کا درجہ بڑھا کر اسے ہائی اسکول اور پھر کالج کے درجہ تک بڑھا دیا جائے۔ بالآخر ۱۸۶۹ء میں حکومت نے ایک تحقیقاتی کمیٹی مقرر کی۔ ڈویژنل کمشنر، پریذیڈنسی کالج کے پرنسپل اور عبداللطیف اس کے ممبر تھے۔ اس کمیٹی نے حکومت کو مشورہ دیا کہ مدرسہ عالیہ کے اینگلو عربک شعبہ کو کالج میں تبدیل کر دیا جائے اور صرف ان لوگوں کو داخلہ دیا جائے جنھوں نے انٹرنس کا امتحان عربی میں پاس کیا ہو۔ تاہم حکومت نے اس مشورہ پر عمل درآمد میں پس و پیش کیا اور ہگلی اور کلکتہ کے مدرسوں کے تعلیمی اور انتظامی نظام میں ضروری اصلاحات کرنے کے لئے ایک مینیجنگ کمیٹی قائم کی۔ اس کمیٹی میں ۵ یورپی اور ۵ مسلمان ممبر تھے جن میں منشی (بعد ازاں نواب) عبداللطیف اور منشی (بعد ازاں رائٹ آنریبل جسٹس) سید امیر علی بھی شامل تھے۔ کمیٹی کا پہلا اجلاس ۵ اپریل ۱۸۷۱ء کو ہوا جس میں جسٹس جے۔ پی۔ نارمن کو صدر اور عبداللطیف کو اس کا آنریری سیکریٹری منتخب کیا گیا۔ اس

کمیٹی نے اپنی پہلی رپورٹ جون ۱۸۷۱ء میں پیش کی اور تحقیقاتی کمیٹی کی طرح حکومت کو مشورہ دیا کہ مدرسہ عالیہ کو اینگلو عربک اسکول میں تبدیل کر دیا جائے اور اینگلو پرشین شعبہ کا درجہ ہائی اسکول تک بڑھا دیا جائے۔ تعلیمات عامہ کے ڈائریکٹر نے اس کی زبردست مخالفت کی لیکن حکومت بنگال نے اسے منظور کر لیا۔ تاہم ماتحت ہندو افسروں کے خیال سے حکومت نے اس بات کو بے انصافی پر مبنی سمجھا کہ اس تجویز پر عمل درآمد کے لئے ضروری سرکاری فنڈ کو صرف ایک خاص طبقے کے استعمال کے لئے مخصوص کر دیا جائے۔

تاہم اس نازک مرحلہ پر عبداللطیف لفٹیننٹ گورنر سر جارج کیمبل کی ہمدردیاں حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ جن کے کہنے پر حکومت ہندوستان نے ۱۸۷۳ء میں حکومت بنگال کو ہگلی محسن کالج (جو بعد ازاں ہگلی کالج کہلایا) کو چلانے کے لئے ۵۰ ہزار روپے سالانہ گرانٹ کی منظوری دے دی اور ۵ ہزار روپے کی وصولی کے لئے، جو ہر سال محسن فنڈ سے لی جاتی تھی، احکام جاری کر دیئے۔ یہ رقم اور مدرسہ عالیہ کلکتہ کو ۳۸ ہزار روپے کی سرکاری گرانٹ کُل ملا کر ۹۳ ہزار روپے ہو گئی۔ جس کی بدولت کلکتہ اور ہگلی کے مدرسوں کی اصلاحی اسکیموں کا تحفظ کر لیا گیا۔ اس فنڈ سے ڈھاکہ، راجشاہی اور چٹاگانگ میں تین نئے مدرسے قائم کئے گئے۔ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ طلبہ کے رہنے کے لئے ہوسٹل قائم کئے گئے۔ بنگال بھر میں پڑھنے والے غریب اور ہونہار مسلمان طلبہ کے لئے وظائف مقرر کئے گئے اور کلکتہ میں زیر تعلیم مسلمان طلبہ کی اسکولوں اور کالجوں کی دو تہائی فیس کی ادائیگی کے انتظامات کئے گئے۔ خوش قسمتی سے حکومت بنگال نے بھی نو سرکاری ضلع اسکولوں میں عربی اور فارسی کے اساتذہ کے تقرر کے احکام جاری کر دیئے۔ عرصے سے عبداللطیف آزاد خیال لیڈروں سے تعاون کر کے حکومت پر ایسے انگلش کالج قائم کرنے کے لئے زور دے رہے تھے جن کے دروازے تمام فرقوں کے طلبہ کے لئے کھلے ہوں۔ عبداللطیف کا یہ خواب ۱۸۷۳ء میں کلکتہ میں پریذیڈنسی کالج کے قیام سے شرمندۂ تعبیر ہو گیا۔ اس کالج نے مسلمان طلبہ کے لئے اعلیٰ انگریزی تعلیم کے مواقع خاص طور پر بہم پہنچائے۔ یہ سب کام عبداللطیف کی ۲۱ سالہ بے لوث اور انتھک کوششوں کی بدولت انجام کو پہنچے۔ وہ انتہائی مایوس کن حالات میں بھی ڈٹے رہے اور انھوں نے خدا پر بھروسہ رکھا۔ چنانچہ اُن کی ان مساعیٔ جمیلہ سے بنگال میں مسلم تجدد پسندی کی مضبوط ترین داغ بیل پڑ گئی۔

عبداللطیف کی ادبی سرگرمیوں، مغربی اور مشرقی علوم کی ترقی کے لئے ان کی کوششوں اور

عوامی خدمات کے اعتراف میں گورنر جنرل لارڈ ایلگن نے ۱۸۶۲ء میں ان کو کلکتہ یونیورسٹی کا فیلو مقرر کیا جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے، ۱۸۶۷ء میں ان کو طلائی تمغہ دیا گیا۔ اس کے علاوہ ۱۸۸۰ء میں نواب کا خطاب ۱۸۸۳ء میں "آرڈر آف دی کمپینین آف انڈین ایمپائر" اور ۱۸۸۷ء میں نواب بہادر کا خطاب دیا گیا۔ ان کو ریاست نیپال کے لیے گورنر جنرل کا ایجنٹ بھی مقرر کیا گیا۔ لیکن بنگال کے مسلمانوں کی خدمات میں وہ جس طرح مصروف تھے، اس کے پیش نظر وہ یہ عہدہ قبول نہ کر سکے۔ ۱۹۱۵ء میں ان کی وفات کے ۲۲ برس بعد کلکتہ یونیورسٹی کے سینیٹ ہال میں ان کا مجسمہ نصب کیا گیا اور اس آخری موقع پر عظیم ہندو لیڈر سر سندر ناتھ بینرجی نے کہا کہ بنگال کے مسلمانوں میں انگریزی تعلیم کا بانی ہونے کا سہرا نواب عبداللطیف کے سر ہے۔ سر اشوتوش مکرجی کے الفاظ میں وہ سچے محب وطن اور بنگال کے مسلمانوں کے سب سے بڑے محسن تھے۔ اور انھوں نے اپنے ہم مذہبوں میں مغربی اور مشرقی علوم کی ترویج کے لئے جو کام کیا ہے، اتنا کسی اور نے نہیں کیا۔ عبداللطیف کے سنگ مرمر کے مجسمے کی نقاب کشائی کرتے ہوئے کلکتہ یونیورسٹی کے وائس چانسلر نے کہا کہ جس طرح سر سیّد نے شمالی ہندوستان اور پنجاب میں مسلمانوں کے لئے خود کو وقف کر دیا اور جس طرح ملک کے بالائی حصے کے لوگ سر سیّد کے ممنونِ احسان ہیں، اسی طرح بنگال کے مسلمان بھی عبداللطیف کے ممنونِ احسان ہیں۔ ان میں سے اوّل الذکر موخر الذکر کے قابل قدر ساتھی اور شریک کار تھے۔ ان میں سے ایک کی شخصیت نے دوسرے کو ولولہ اور حوصلہ بخشا۔ اس موقع پر مسلمانوں، ہندوؤں اور انگریزوں نے یک زبان ہو کر کہا کہ عبداللطیف ہر اس کام میں سب سے آگے تھے، جس سے ان کے ہم وطنوں کے حالات سدھرتے اور ان کو ترقی نصیب ہوتی۔ اس موقع پر سب اس بات پر متفق تھے کہ کلکتہ میں جتنی بھی عوامی تحریکیں ابھریں ان میں عبداللطیف نے نمایاں طور پر مسلمانوں کی نمائندگی کی اور یہ کہ بنگال کے مسلمانوں میں تعلیم و ترقی کی جس طرح حوصلہ افزائی کی، کوئی اور شخص نہیں کر سکا۔

حواشی و حوالہ جات

ے ڈاکٹر احمد حسن دانی:- Dacca. A record of its changing fortunes. اشاعت دوم۔ ڈھاکہ ۱۹۶۲ء صفحہ ۱۲۰ اور Hindoo patriot کلکتہ ۲۶ اکتوبر ۱۸۶۳ء عبداللطیف اور سرسیّد پر تبصرہ۔

۲؎ تفصیل نیچے آئے گی۔
۳؎ ۱۹۱۵ء میں کلکتہ یونیورسٹی کے سینٹ ہال میں عبداللطیف کے مجسمے کی نقاب کشائی کی تقریب پر جو تقریریں ہوئیں، وہ "نواب عبداللطیف" نام کے مجموعہ میں چھپی ہیں۔ یہ مجموعہ ڈھاکہ میوزیم میں ہے۔
۴؎ ملاحظہ ہو اسی مصنف کی کتاب Muslim struggle for freedom in Bengal. ڈھاکہ ۱۹۶۰۔ ص۳۱
اور عبداللطیف کی کتاب A short account of my public life. کلکتہ ۱۸۸۵ء (ڈھاکہ میوزیم میں محفوظ ہے)
۵؎ Amenius vambery :- western culture in Eastern lands. لندن ۱۹۰۶ء ص۱۸۹
۶؎ (ڈاکٹر) قاضی عبدالمنان "بنگالی مسلمانیر شکشا اندولن او بنگلا شاہتو" بنگلا اکیڈمی پترکا۔ ج ۵ نمبر ۲۔ سراون اشوین ۱۳۶۸۔ بی۔ ایس ص۲۸ آف رئیس اینڈ رعیت۔ کلکتہ ہفتہ ۱۵ جولائی ۱۸۹۳ء
۷؎ ملاحظہ ہو ڈاکٹر اے۔ آر۔ ملک کی کتاب British policy and the Muslim in Bengal. ڈھاکہ ۱۹۶۱ء ص۵۶ کلکتہ ریویو میں فٹ نوٹ ۳۱۔ ج ۳۴۔ ۱۸۶۰ء ص۳۵۸۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے۔ پارلیمنٹری پیپرز ج ۴۴۔ ۱۸۶۱ء۔ نیل (Indigo) کمیشن کے متعلق سوال نمبر ۳۶۰۸ کا جواب۔ ۸؎ ملاحظہ ہو قاضی عبدالمنان محولہ بالا ص۱۹-۲۰!
عبداللطیف کی کتاب محولہ بالا ص۹-۱۰ اور موصوف کا دوسرا پمفلٹ: A short account of my humble efforts to promote education specially among the Mahomodans. ۱۸۶۵ء۔ ص۸ (ڈھاکہ میوزیم میں محفوظ ہے)۔ ۹؎ ڈاکٹر اے۔ آر۔ ملک۔ محولہ بالا ص۲۴۶۔ ۲۴۷۔ مولانا عبدالستار: تاریخ مدرسہ عالیہ۔ ڈھاکہ ۱۹۵۹ء۔ جزو ۱ ص۱۰۷-۱۰۸۔ ۱۰؎ قاضی عبدالمنان محولہ بالا ص۱۹۔
ڈاکٹر اے۔ آر۔ ملک محولہ بالا ص۲۵۱-۲۵۲۔ مولانا عبدالستار محولہ بالا جزو ۱ ص۱۱۲-۱۱۷۔
۱۱؎ قاضی عبدالمنان۔ محولہ بالا ص۲۰۔ ۱۲؎ ملاحظہ ہو نواب عبداللطیف کے مجسمہ کی نقاب کشائی پر تقریریں، محولہ بالا۔ ۱۳؎ ایضاً

(انگریزی سے ترجمہ)

(قسط ۲)

دو مذہبی نظام ہائے فکر

تقلیدی اور تخلیقی

۲ — الطاف جاوید

تیسری خصوصیت ۔ زمان کی تخلیقی حرکت کا انکار

وقت کی تخلیقی حرکت کا مفہوم زمانِ خالص کا اپنے آپ کو زمانِ متسلسل میں تبدیل کرتے رہنا ہے۔ اس تبدیلی سے مظاہرِ وجود کے اَن گنت جدید سے جدید تر سلسلوں کا ظہور ہوتا رہتا ہے اور یوں ازل سے کائنات اپنی ناتمامی سے تمامیت کی طرف قدم بڑھاتی چلی جا رہی ہے۔ یعنی وقت کی تخلیقی حرکت کا معنیٰ یہ ہے کہ تاریخ اپنے عمل میں ارتقاء پذیر ہے۔ وہ ایک دَور سے دوسرے دَور میں اور دوسرے سے تیسرے دور میں قدم رکھتی ہے اور ہر دَور اپنے ماقبل دَور سے زیادہ وسیع، زیادہ پُرمایہ اور زیادہ مکمل ہوتا ہے۔ ایک دَور گزشتہ دَور سے اپنے احکام و مسائل، اپنی ماہیت و کیفیت اور ہیئت و مافیہ میں قطعاً مختلف ہوتا ہے۔

تاریخ کی حرکت اپنی نوعیت میں چوں کہ تخلیقی ہے، لہٰذا ترقی پسند ہے جو حرکت کے میکانکی تصوّر کی ضد ہے۔ میکانکی تصور میں حرکت تو پائی جاتی ہے مگر یہ حرکت صرف ایک ہی دائرہ میں چکر لگاتی رہتی ہے۔ اس دائرہ سے وسیع تر دائرہ میں قدم نہیں رکھتی۔

تاریخ اور زمان کے تخلیقی تصور سے ماضی پرستی اور قدامت پسندی کے لئے کوئی جواز نہیں ملتا۔ ماضی کا احترام صرف اس معنیٰ میں ہو سکتا ہے اور ہونا بھی چاہیئے کہ ملت کے فکری و عمرانی وجود کی نمو پذیری اور بالیدگی میں ایک تسلسل قائم رہے، مگر ماضی کے احترام کا یہ مفہوم قطعاً نہیں لیا جا سکتا کہ مستقبل کے جدید امکانوں کو نظر انداز کر کے حیاتِ ملی کی نمو پذیری کے عمل کو روک دیا جائے۔

مذہبی تقلیدی نظام میں اوّل تو حرکت و تغیر کو تسلیم ہی نہیں کیا جاتا۔ اگر اسے گوارا کر بھی لیا جائے تو

اُس کے صرف میکانکی تصور کو اپنایا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس نظام کی نظر میں کائنات کوئی اضافہ پذیر وجود نہیں بلکہ "الآن کما کان" کے مترادف ہے۔ لہٰذا اس کے نزدیک وہ تمام معاشرتی ادارے جو نزولِ قرآن کے وقت میں موجود تھے، اپنی ہیئت و ترکیب میں ناقابلِ تغیر و اضافہ ہیں۔ فطرت کا ترقی پسند عمل اِن میں کوئی تبدیلی نہیں کر سکتا۔ اور اِن اداروں کے متعلق جو احکام و قوانین وضع ہو چکے ہیں، میکانکی طور پر اُن کی تقلید ہی منشاءِ الٰہی ہے۔

مگر اس تصور کے برعکس انسانی معاشرہ آج جس تخلیقی وارتقائی مرحلہ پر پہنچ چکا ہے، اس مرحلہ میں غلامی کا ادارہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو چکا ہے۔ لہٰذا قرآن و احادیث کے وہ احکام و مسائل جو غلامی اور غلامانہ سماج سے تعلق رکھتے ہیں، اس عہد کا مسلمان اُن پر عمل پیرا ہونے سے قاصر ہے۔

قرآنِ حکیم نے عورت پر مرد کی قوامیت کے دو وجوہ بتائے ہیں۔ ایک تو جسمانی فضیلت اور دوسرے یہ کہ مرد اپنا مال عورت کے نان و نفقہ پر خرچ کرتا ہے۔ لیکن ہمارے عہد کے معاشرہ میں یہ دوسری وجہ قوامیت روز بروز کمزور پڑتی چلی جا رہی ہے۔ عورت بسرعت تمام معاشرہ کے ہر شعبہ میں مرد کے دوش بدوش آتی جا رہی ہے۔ عورت کے اِس ترقی پسند عمل کو محض مغرب کی سازش نہیں قرار دیا جا سکتا، بلکہ یہ تاریخ کا تخلیقی عمل ہے اور اس عمل سے عورت کی معاشرتی حیثیت، عائلی نظام کی ترکیب و تنظیم اور پردہ کے حدود کے تعین وغیرہ تمام مسائل میں تبدیلی کا آنا لازمی ہو چکا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے مگر میکانکی طور پر نہیں بلکہ تخلیقی لحاظ سے۔ اس لئے وقت کے پہیئے کو ماضی کی طرف موڑ دینا انسانی طاقت سے باہر ہے۔

ایک ایسے مسلمان کے لئے جو قرآنِ حکیم کی تعلیم کے مطابق حق تعالیٰ کی شئونِ متجددہ کے عمل کا قائل ہے۔ اِن مذکورہ مثالوں سے قرآنی تعلیمات کی ابدیت کے متعلق پیدا ہونے والے اشکال سے بے یقینی کے مرض میں گرفتار ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، بلکہ وہ سمجھتا ہے کہ قرآنِ حکیم حیاتِ انسانی کو اجتماعی اور انفرادی حیثیت سے، حسنِ کامل، حریتِ مطلقہ اور تقدیس کی جس ارفع منزل تک پہنچانا چاہتا ہے، یہ تمام احکام اُس غایت کی طرف جانے والے راستہ کی مختلف منازل ہیں۔ یہ بذاتِ خود مقصود نہیں ہیں۔ اِن کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ حیاتِ انسانی کو اِن کی مدد سے اپنا ارتقائی سفر آسانی سے جاری رکھنے میں مدد ملتی ہے۔

اس سلسلہ میں ایک بات اور سمجھ لینی چاہیئے۔ وہ یہ کہ کوئی فرد یا افراد کا کوئی اجتماع قرآن حکیم کے ان احکام کو اپنی مرضی سے معطل نہیں کر سکتا اور نہ ان میں کسی طرح کا تغیر و تبدل کر سکتا ہے۔ معاشرہ اپنے ارتقائی عمل میں جتنا آگے بڑھتا جائے گا، احکام قرآنی میں خود بخود ایک تخلیقی و ارتقائی تبدیلی رونما ہوتی جائے گی۔ ہر عہد کے مُسلم ذہن کا فرض صرف یہ ہے کہ وہ ان تبدیلیوں کا بغور مطالعہ کرتا رہے۔ اور ان کی منشار کے مطابق اپنے اجتماعی اور انفرادی وجود میں مناسب تبدیلیاں کرتا رہے۔

قرآنی احکام کے اس طرح تبدیل ہونے سے یہ سمجھ لینا بھی غلط ہوگا کہ اب یہ قطعاً بے کار ہو چکے ہیں اور اپنی عمرانی افادیت کو بالکل کھو چکے ہیں۔ بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ ہر حکم اپنے اندر ایک منشار رکھتا ہے اور یہ منشار زمان و مکان کی پابندیوں سے ماورار ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلعم کے عہد مبارک میں جب معاشرۂ انسانی اپنے ارتقائی عمل میں غلامی سے جاگیرداری مرحلہ میں قدم رکھ رہا تھا، احکام قرآنی کے منشار نے اپنے آپ کو اُس عہد کے مخصوص معاشرتی تقاضوں کے مطابق ایک مخصوص ہیئت و شرائط کے ماتحت ظاہر کیا تھا۔ اور آج جب کہ وہ عہد بدل چکا ہے، معاشرہ جاگیرداری مرحلہ سے ترقی کر کے نہ صرف سرمایہ داری بلکہ صنعتی مرحلہ تک پہنچ چکا ہے۔ اور اس نئے مرحلہ کے منطقی تقاضوں کے مطابق ایک نئی صنعتی ہیئت و شرائط وجود پذیر ہو رہی ہے تو احکام قرآنی میں اگر کوئی تبدیلی آئی ہے تو اُن کی اُس ہیئت و شرائط میں جسے جاگیرداری عہد نے جنم دیا تھا۔

صنعتی عہد سے پہلے کے معاشروں میں پس ماندہ طبقہ صرف غلاموں کا طبقہ تھا۔ لہٰذا قرآن و احادیث میں غلامی سے متعلق جتنے بھی احکام ہیں، اُن سب کا منشار یہ تھا کہ اُس عہد کے پس ماندہ طبقات، غلام، محروم، مسکین اور یتیم وغیرہ کو انسانی حقوق دے کر اُنہیں ترقی و خوش حالی کی شاہ راہ پر ڈال دیا جائے تاکہ وہ معاشرتی ارتقار کے ساتھ آسانی سے قدم اُٹھا سکیں۔ یہ منشار چوں کہ ماورار مکان و زمان ہے، اِس لئے آج بھی وہ اپنے مفہوم و معانی کے ساتھ قائم و دائم ہے اور ہم اپنے عہد کے پسماندہ طبقات کے لئے، جو اُجرتی کسان اور صنعتی محنت کش عوام پر مشتمل ہیں اور جنہیں ازمنہ وسطیٰ کے زرعی غلام کے مقابلہ میں اُجرتی غلام کا نام دیا جا سکتا ہے، اس منشار کو قرونِ اولیٰ کی طرح ان اُجرتی غلاموں کی ترقی و خوش حالی کے لئے استعمال کر سکتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہوگا کہ عہد کے اختلاف کی وجہ سے ہیئت و شرائط مختلف ہوں گے، جن کے ذریعہ یہ منشار اپنے تقاضوں کو پورا کرے گا۔

اپنے پہلے دَور میں اسلام نے عورت کو خاوند اور باپ سے مہر اور جہیز دلاکر، اُسے محنت کرنے اور اُس محنت کے معاوضہ کا مالک تصوّر کرکے، ورثہ میں اُسے قابلِ قدر حصہ وُصول کرنے کا مستحق قرار دے کر، خاوند کے انتخاب میں اُس کی مرضی کو شامل کرکے اور اُسے خُلع و طلاق کے حقوق دے کر اُس کے معاشرتی مرتبہ کو جس طرح بلند کیا تھا، یہ عمل آج بھی جاری ہے۔ اس عہد کے معاشرہ نے اِن حقوق میں کچھ اور اضافہ کر دیا ہے جو حریّت و مساواتِ نسواں کے قرآنی منشار کے عین مطابق ہیں، بلکہ اس منشار کے مافیہ میں پہلے سے ہی شامل ہیں۔

اس مسئلہ کا ایک اور اہم پہلو یہ ہے کہ اُس عہد میں عورت اور مرد کے سماجی میل جول اور اختلاط کے مواقع نہیں تھے۔ اس بنا پر مرد اور عورت کی علیحدگی کا جو تصوّر اُبھرا تھا، آج کے عہد میں اُس کا اپنی قدیم شکل میں قائم رہنا ناممکن ہے، مگر جنسی آوارگی اور اخلاقی بے راہ روی کا علاج یہ سوچا جاتا ہے کہ عورت اور مرد کی مکمل علیحدگی کو عمل میں لایا جائے۔ یہ علاج نہ صرف اِس عہد کے جدید تقاضوں کے خلاف ہے بلکہ ادھورا اور منفی بھی ہے۔ صحیح اور مثبت علاج یہ ہے کہ تعلیمی نظام کے ذریعہ عورت اور مرد کے شعور کو بدلا جائے، اُنہیں ایک دوسرے کے فطری مقام سے آگاہ کیا جائے۔ ایک دوسرے کی شخصیت کا احترام کرنا سکھایا جائے۔ تبرج جاہلیہ کے معاشرتی اور اخلاقی نقصانات کے متعلق اُنہیں آگاہ کیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ جنسی بے راہ روی کا باعث مرد عورت کا معاشرتی میل جول نہیں بلکہ اس کا سب سے بڑا اور بنیادی سبب طبقاتی ناہمواری کی موجودگی اور صحت مند تصورِ حیات کا فقدان اور عورت کے فطری اور معاشرتی مرتبہ کے متعلق غلط شعور کا ہونا ہے۔ ہمارا مذہبی طبقہ یورپ کی معاشرتی خرابیوں اور جنسی بے راہ رویوں کو بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کا عادی ہے مگر ان کے معاشرتی اسباب پر کبھی روشنی نہیں ڈالتا۔

اس مسئلہ سے یہ اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ اخلاق اور معاشرتی نظام کا باہمی تعلق کیا ہے؟ اور کیا اخلاقی زوال معاشرتی نظام کے، جس کی اساس معاشی روابط پر مبنی ہوتی ہے، بگاڑ سے جنم لیتا ہے؟۔ کیا یہ دونوں ایک دوسرے پر انحصار رکھتے ہیں۔ قرآنِ حکیم کے نظریۂ تاریخ اور امام ولی اللہ کی تشریح و تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی زوال معاشرہ کے استحصال پسند اور استحصال پذیر طبقوں میں بٹ جانے سے وجود میں آتا ہے۔ جنسی آوارگی، تعیش پسندی، حیات کا بے غایت اور نصب العین

سے عاری تصور، انسان کے خدا، معاشرہ یا اپنے ضمیر کے سامنے مسؤل ہونے کے نظریہ کے فقدان جیسے تمام نظریات کو استحصال پسند طبقہ جنم دیتا ہے اور پھر ان خیالات و تصورات کا عکس نچلے طبقوں پر پڑتا ہے۔

لہٰذا ہمارے مذہبی قائدین کا یہ سمجھ لینا کہ جنسی آوارگی محض عورت مرد کے عام میل جول سے پیدا ہوتی ہے، صحیح نہیں اور یہ بات نہ مغرب میں صحیح ہے نہ مشرق میں۔ مغرب ہو یا مشرق جنسی آوارگی اور اخلاقی تباہی نظام معیشت و معاشرت کی بنیادی خرابی کا مظہر ہوتی ہے۔ اس کا علاج وعظ و نصائح اور مغربی ممالک میں ہونے والے جرائم کی فہرستیں مرتب کرنا نہیں ہے، بلکہ معاشرتی اور معاشی بگاڑ کو درست کرنا ہے۔

موجودہ عہد کی سائنسی تحقیقات اور خود قرآنِ حکیم نے بتایا ہے کہ گناہ ایک معاشرتی مسئلہ ہے۔ انفرادی نہیں۔ شیطان ایک خارجی حقیقت بھی ہے، محض داخلی نہیں۔ معاشرتی شر ہمارے داخلی شیطان کے ساتھ تعلق قائم کرکے "گناہ" کو وجود میں لاتا ہے۔ لہٰذا گناہ سے اُس وقت تک نجات حاصل کرنا ناممکن ہے، جب تک اسلام کے عادلانہ معاشی نظام کے نفاذ، حیات کے غایتی تصور اور تبرجِ جاہلیہ پر مناسب پابندیاں عائد نہ کی جائیں گی۔ اسلامی سوشلزم دراصل اسلام کی ایک تخلیقی تعبیر ہے۔ اور یہی تعبیر اس عہد میں ہمارے ہر مرض کی دوا ہے۔

زمین کو، جو ازمنہ وسطیٰ کے عہد میں پیداوار کا سب سے اہم ذریعہ تھی، نجی ملکیت قرار نہ دینا، فرد کی اپنی محنت سے کمائی ہوئی دولت اور جائداد کا وارث اُس کے بڑے لڑکے کو قرار دینے کی بجائے اُس کے لواحقین اور رشتہ داروں کا حصہ مقرر کردینا، سائل و محروم کے حق کو نہ کہ خیرات کو مالداروں کے سرمایہ میں قائم کرنا، دولت کو اغنیار کے طبقہ تک محوِ گردش رکھنے کی ممانعت اور محنت کش کو اللہ کا دوست سمجھنا، یہ سب باتیں اس حقیقت پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآنِ حکیم کسی شکل میں بھی دولت کے اجتماع (کنسنٹریشن) کو ایک فرد یا چند افراد کے ہاتھوں میں مناسب نہیں سمجھتا اور اگر کہیں ایسا واقعہ ظہور میں آجائے تو فوراً اُسے تقسیم کردینے کی تدابیر اختیار کرتا ہے۔

قرآنی احکام کے منشار دراصل اُس کی سرمدی حکمت کا ایک حصہ ہیں، جو نسلِ انسانی کے اِس کرۂ ارض پر باقی رہنے تک معاشرہ کے ارتقائی عمل کے لئے ہر مرحلہ پر روشنی مہیا کرتے رہیں گے

اور اس طرح معاشرتی حرکت کے اپنے نصب العین اور غایت تک رسائی حاصل کرنے میں راستہ سے بھٹک جانے کے خوف کا ازالہ ہوتا رہے گا۔

مذہبی تقلیدی نظام کی اساس چوں کہ منطقِ قیاسی پر ہے، جو مابعد الطبیعیات کی فکری منہاج ہے۔ اس لئے اس نظامِ فکر میں مسائلِ حیات کے متعلق "یا تو الف الف ہے یا پھر کچھ نہیں" کی اصطلاحوں میں سوچا جاتا ہے۔ یعنی اگر الف الف ہے تو ب نہیں ہوسکتا۔ الف اور ب کے درمیان کوئی رشتہ نہیں پایا جاتا۔ اس کے نزدیک الف کا ایک ہی وقت میں الف ہونے کے ساتھ ب یا کچھ اور ہونا ناممکن ہے۔ کیوں کہ ہر شے یا اُصول کے اوصاف اور خاصیتیں متعین ہوتی ہیں۔ اُن میں کمی یا زیادتی نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا ایک شے ایک وقت میں وہی ہوسکتی ہے جو وہ ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتی۔ یہ اُصول اس لئے وضع ہوا کہ منطقِ قیاسی اشیاء اور واقعات کا وقت کے بہاؤ میں واقع ہونا تسلیم نہیں کرتی۔ کسی واقعہ یا شے کی حقیقت معلوم کرتے ہوئے یہ 'وقت' کی مقدار اس میں جمع نہیں کرتی۔

منطق قیاسی کے اسی قاعدہ کی رُو سے قرآنی احکام کا مطالعہ بھی کیا جاتا ہے اور اسی اُصول کے مطابق نتائج بھی نکالے جاتے ہیں۔ یعنی غلامی سے متعلق احکام پر یا تو غلامانہ معاشرہ میں عمل کیا جاسکتا ہے، ورنہ کسی دوسرے نظامِ حیات کے حامل معاشرہ میں اِن کو عمل میں نہیں لایا جاسکتا، کیوں کہ غلامانہ معاشرہ اپنے بنیادی خدوخال میں موجودہ سرمایہ دار یا اشتراکی معاشرہ سے مختلف ہے۔ حالانکہ تینوں معاشروں میں وصفِ مشترک ایک انتہائی پس ماندہ طبقہ کی موجودگی ہے، جو غلامانہ سماج میں جسمانی غلام، جاگیرداری سماج میں زرعی غلام اور صنعتی معاشرہ میں اُجرتی غلام (پرولتاریہ) کہلاتا ہے، اور جس کی اصلاح و ترقی اِن میں سے ہر نظامِ حیات میں مقصود تھی اور اب تک ہے۔ مگر تینوں معاشروں میں اس پس ماندہ طبقہ کی معاشرتی حیثیت میں فرق آجانے کی وجہ سے، ان کی ترقی و اصلاح کے لئے منہاجِ عمل بھی تینوں کے لئے مختلف ہوگیا ہے۔

قرآنِ حکیم کے ہر حکم کا ایک منشار ہوتا ہے اور حیاتِ معاشرہ کے ارتقائی سفر میں ہر منزل پر اس منشار کی روشنی اور ھدایت کے مطابق ہم نہ صرف قرآنی مقاصد کو پورا کرنے میں کامیاب ہوسکتے ہیں بلکہ قرآنِ حکیم کو ایک زندہ اور لافانی کتاب کی حیثیت سے اپنی نوخیز نسل اور دنیا کے سامنے پیش کرنے

کے قابل بھی ہو جاتے ہیں۔

لہٰذا منطقِ قیاسی کے اس مذکورہ قانون پر اگر جدلیاتی نقطۂ نظر سے تنقید نہ کی جاتی تو احکامِ قرآنی کے معتد بہ حصہ کو اس عہد میں متروک قرار دینا پڑتا، اور اس طرح حیاتِ ملّی کی نظری اساس میں ایک عظیم انتشار اور بے مرکزیت پیدا ہو جاتی، جس کا نتیجہ تباہی و شکست کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا۔

اگر ہم قرآنی احکام کے منشا رکے تصور کو نہ اپنائیں تو پھر ناسخ و منسوخ کے مسئلہ کو ایک واقعی حیثیت سے قبول کرنا پڑے گا اور اس طرح ہمارے فکر میں جو انتشار پیدا ہو گا اور قرآنِ حکیم کی صحت و جامعیت کے متعلق جو شکوک جنم لیں گے، اُن کا بالآخر نتیجہ زمانِ مستقبل کے ہر نئے مرحلہ میں اسلام کے ایک قابلِ عمل اور قابلِ فہم مذہب ہونے کی بجائے اُس کی وقتی حیثیت اور ایک مخصوص معاشرتی عہد کے ساتھ وابستگی کو تسلیم کر لینے کی شکل میں ظہور پذیر ہو گا۔ اسلام کا یہ دعویٰ کہ وہ رہتی دنیا تک کے لئے ایک دائمی اور جاوداں مذہب اور نظامِ فکر و عمل ہے، اپنی ساری افادیت اور صداقت کھو دے گا۔ کیوں کہ عہدِ رفتہ کے معاشرتی اداروں میں واضح تبدیلیاں یا اُن میں سے کسی ادارہ کے وجود ہی کا خاتمہ اب معمولی ذہن والے آدمی کے لئے بھی کوئی راز سربستہ نہیں رہا۔ مگر ہمارا ایمان ہے کہ اسلام حیات کی تغیر پسندیوں سے شکست نہیں کھاتا بلکہ وہ جتنے بلند درجہ میں قدم رکھے گی، اسلام اُس کے مزید ارتقاء و تزکیہ کے لئے وہاں موجود ہو گا۔

چوتھی خصوصیت۔ مذہبی گروہ بندی

قرآنِ حکیم نے یہودیت کی خصوصیات پر شدید تنقید کی ہے۔ ان میں جہاں عقیدہ پرستی، ہیئت و رسم پرستی اور ماضی پرستی شامل ہے، وہاں مذہبی گروہ بندی کو بھی خاص طور پر نشانہ بنایا گیا ہے۔

مذہبی گروہ بندی کا مفہوم یہ ہے کہ اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب میں صداقت کے عنصر کو تسلیم نہ کرنا، اپنے مذہب کی عبادات و شعائر جن ظواہر و ارکان میں ادا کئے جاتے ہیں اُن ظواہر کے علاوہ دوسرے ظواہر و ارکان میں ادا کئے جانے والی عبادت و شعائر کو نہ ماننا جب تک اپنے مذہبی گروہ میں کوئی شامل نہ ہو جائے، چاہے وہ کتنا ہی نیک نفس اور پاک خو ہو، اُس کی نیکی و پاک نفسی کو نجات کے لئے کافی نہ سمجھنا۔

مذہبی گروہ بندی اور اس کی مذکورہ خصوصیات کو اپنانے کا سب سے خطرناک نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مذہب ایک تخلیقی نامیاتی تحریک نہیں رہتا، جو معاشرتی ارتقاء کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتی، اس پر اثر انداز ہوتی اور اس کے اثر کو قبول کرتی ہے۔ آج عیسائیت، یہودیت، بدھ مت اور ہندومت کی الگ الگ ٹولیاں قائم ہو چکی ہیں، جو معاشرتی ارتقاء سے قطعاً علیحدہ اپنے رسوم و صدہ پرستی کے گھروندوں میں بند ہو کر اپنی حیاتِ مردہ کے دن پورے کر رہی ہیں۔ کیا مسلمان اس کی اجازت دیں گے کہ انہیں مذہبی ٹولیوں میں الا ماشاء اللہ ایک ٹولی اسلام کے نام پر بھی بنا دی جائے۔ جو اپنے گھروندے میں بیٹھ کر دوسرے مذاہب کی ٹولیوں کو ملاحیاں سناتی رہے۔

پانچویں خصوصیت۔ ثنویت پسندی

ثنویت پسند رویہ، حیاتِ انسانی کے ہر مسئلہ کو دو متقابل انتہاؤں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ جن کے درمیان کوئی رابطہ یا رشتہ نہیں ہوتا۔ یہ ایک ایسے طرزِ تفکر کو ترجیح دیتا ہے جو اشیاء اور اُن کے رشتوں کو سمجھنے کے لیے، سب سے پہلے انہیں متقابل و متضاد گروہوں میں تقسیم کرتا اور پھر ایک دوسرے کی مخالف نسبت سے نتائج تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔

یہ تحقیق و تفہیم کا جدلی منہاج نہیں ہے، کیوں کہ جدلیات ایک ہی کل میں متضاد قوتوں یا پہلوؤں کے اتحاد کو مانتی ہے۔ یہ تضاد شے کی فطری بناوٹ میں پایا جاتا ہے۔ اور شے کی کلیت کو قائم رکھتے ہوئے اپنا عمل کرتا ہے۔ ایک ہی کل میں پائی جانے والی متضاد قوتوں کے عمل سے شے کی سالمیت کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا، بلکہ یہ عمل ساری ارتقائی حرکت کا باعث بنتا ہے۔ اس عمل سے ہر شے اپنی داخلی متضاد قوتوں کے متنازع عمل کے باعث اپنی پہلی ادنیٰ اور سادہ ساخت کو ختم کر کے اعلیٰ اور پیچیدہ تعمیری مراحل میں داخل ہوتی ہے۔

مگر جدلیات کے برعکس ثنویت ارتقائی حرکت کی مخالف ہے۔ ثنویت کے عمل سے ارتقاء کے قدم رُک جاتے ہیں، کیوں کہ یہ ایک کل کی داخلی متضاد قوتوں کا نام نہیں ہے بلکہ یہ خارجی متقابل قوتوں کی صف آرائی کا نام ہے۔ مثلاً ثنویت کی رُو سے حیوان اور انسان دو مخالف و متقابل قوتیں ہیں، جن کے درمیان کوئی رابطہ یا رشتہ نہیں ہے۔ یہ تاریخی ارتقاء کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ اپنی نشأۃِ اولیٰ سے ہی الگ الگ متضاد قسموں میں بٹی ہوئی ہیں۔ جب کہ جدلیات حیوان اور انسان کے درمیان

نامیاتی رشتہ کو تسلیم کرتی ہے۔

جدلیات وجود کی بنیادی قدر تغیر و حرکت کو مانتی ہے اور تغیر و حرکت کا مفہوم ہے نئی نئی اقدار کی تخلیق کا ہمہ دم ہوتے رہنا۔ ہر شے یا تصور اپنی داخلی متضاد قوتوں کی باہمی کش مکش کی وجہ سے وقت کے سیلان میں ہمہ وقت تبدیل ہو رہا ہے۔ حیوان چوں کہ تغیر و حرکت کے سیلان میں ہے اس لیے اس کی داخلی قوتوں کی باہمی کش مکش نے حیوانیت کی ادنئے اور سادا سطح سے ارتقاء پذیر ہو کر ایک نئی قدر انسانیت کو تخلیق کر لیا۔ جو حیوانیت سے اعلیٰ اور پے چیدہ ہے۔

چوں کہ مذہبی تقلیدی نظام اپنی فطرت میں جدلیات کے برعکس ثنویت کا حامی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور رخوں کو ایک کل کے ماننے کی بجائے اُنہیں متخالف قوتوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ لہٰذا پہلی تقسیم دین و دنیا کی اصطلاح میں کی جاتی ہے۔ یہ مذہبی تقلیدی نظام دین اور دنیا کی متضاد اصطلاحوں میں اپنے مفہوم کو بیان کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک اِن دونوں کے درمیان کوئی رابطہ و تعلق نہیں ہے۔ جو کام دینی ہوگا وہ دنیوی نہیں ہو سکتا اور دنیوی دینی نہیں۔ مگر اس کے برعکس یہ دونوں تصور ایک ہی کل سے تعلق رکھتے ہیں یہ دونوں علیحدہ علیحدہ خانوں میں بٹے ہوئے نہیں ہیں۔ ہر وہ دنیوی یا معاشرتی کام جو انسان کے اندر نفسیاتی ارتقاء پیدا کرے، وہ دینی ہے۔ کیوں کہ دین کا مقصد اور مفہوم انسان کی داخلی نفسیاتی حیات کو مسلسل طور پر ترقی دیتے رہنا ہے۔ یہ نفسیاتی تبدیلی دراصل حیوانیت سے خالص انسانیت کی طرف قدم بڑھانا ہے۔

انسانیت، حیوانیت کے مقابلہ میں خالص فکری اور اجتماعیت پسند زندگی کا نام ہے۔ امام ولی اللہؒ نے حیوان اور انسان کے درمیان تین چیزوں کو حدِ فاصل تسلیم کیا ہے۔ یعنی قوتِ ایجاد، رائے کلی اور ذوقِ جمال۔ دوسرے الفاظ میں تسخیرِ فطرت، خیرِ کلی اور حسنِ کامل کی تلاش اور ان کا حصول انسانیت کا دوسرا نام ہے۔ اجتماعی اور انفرادی دونوں لحاظ سے اِن اقدارِ ثلاثہ کو جتنا زیادہ جذب کیا جائے گا، اُسی تناسب سے دنیوی زندگی دینی بنتی چلی جائے گی۔

لہٰذا دین اور دُنیا کوئی مسئلہ نہیں ہے، ہر عمل بیک وقت دینی بھی ہوتا ہے اور دُنیوی بھی۔ یہ ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ اگر کسی عمل میں حیوانی رُخ یعنی فقدانِ تخیل، انفرادیت پسندی اور عدمِ ذوقِ جمال غالب ہے تو اُسے اصطلاحاً دُنیوی عمل تصور کیا جاتا ہے۔ اور اگر انسانی رُخ یعنی تسخیرِ فطرت،

خیر کل اور ذوقِ جمال کی طرف میلانِ قوی پایا جاتا ہے تو اُسے دین کہہ دیتے ہیں۔

دین اور دنیا کی تقسیم پر زیادہ زور مذہبی تقلیدی نظام اپنی بقاء اور فوقیت کو قائم رکھنے کی وجہ سے دیتا ہے، کیوں کہ اس تقسیم سے اُس کے وجود کی ضرورت اور اہمیت کی ضمانت ملتی ہے۔ اس میں تمام صحت مند اور تعمیری معاشرتی اعمال کو، جیسے راستوں اور پُلوں، پارکوں اور باغوں کی تعمیر، زراعت اور صنعت کو ترقی دینا، حفظانِ صحت کے اصولوں پر عمل کرنا، گھروں اور بازاروں کی صفائی و پاکیزگی پر زور دینا، بیماری، بے روزگاری اور جہالت کے خلاف جنگ لڑنا، عوام کے رہائشی مسئلہ کو حل کرنے کے لئے اجتماعی پیمانے پر مکانوں کی تعمیر، راستوں کو روشن رکھنے کا بندوبست کرنا، ریلوں، بندرگاہوں اور طیران گاہوں کی تعمیر کرنا اور ترقی دینا، لباس اور رہائش گاہوں کی زیبائش و طہارت کا اہتمام کرنا، سائنس کی تعلیم کے لئے درس گاہوں اور معملوں کی تعمیر و اُستواری، زمان و مکان پر تسلط حاصل کرنے کے لئے ذرائع مواصلات کو توسیع و ترقی دینا، فضا کی تسخیر اور دوسرے سیاروں پر انسانی تمکن کو قائم کرنے کی کوشش کرنا اور پس ماندہ اقوام، عوام کی معاشی، ثقافتی اور علمی حیثیت کو سربلند کرنے کی سعی و جہد کرنا اور اسی طرح کے زندگی کو نکھارنے، حسین تر بنانے اور ارتقار پذیر کرنے والے دیگر عمرانی اعمال کو بجالانا دنیوی اعمال قرار دے دیا جاتا ہے۔ حالاں کہ انہیں عمرانی اعمال کو دیانتداری سے بجالانے پر فرد کی نفسیات میں صالح تبدیلیاں رُونما ہوتی ہیں جو اُس کی نجاتِ اُخروی کی ضامن بنتی ہیں۔

اس طرح زندگی میں حُسن، خوش حالی و فارغ البالی، نکھار اور ارتقار پیدا کرنے والے تمام معاشرتی اعمال کو دنیوی قرار دے دینے سے نیکی کا تصوّر بُری طرح مسخ ہو چکا ہے۔ کیوں کہ نیکی اِن عمرانی اعمال سے ماوراء اور علیحدہ کہیں نہیں پائی جاتی۔ نیکی کی قدر زندگی کے عمرانی تار و پود سے شدید تعلق رکھتی ہے۔ صحت مند اور تعمیری اعمال ہی دراصل نیک یا صالح اعمال ہیں۔

نیکی کے تصور کو گداگروں کو خیرات دینے، کسی عبادت گاہ کی تعمیر کروانے یا راستہ میں کنواں کھودنے، کیڑوں مکوڑوں اور مچھلیوں کو چاول یا آٹا ڈالنے اور عبادت کے ارکان کو بجالانے تک محدود کر دینے سے عظیم نقصان یہ پہنچا ہے کہ حیاتِ انسانی کا سارا معاشی، سیاسی، تہذیبی اور فکری و علمی کاروبار ایک فرد کی نظر میں نیکی سے بعید اور غیر دینی قرار پا چکا ہے۔ زندگی کو مزکی اور ترقی پذیر بنانے

کی سعی وجہد مسلسل عبادت نہیں رہی بلکہ عبادت محض چند ارکان کے بجالانے کا نام رہ گیا ہے۔

یہ تقلیدی نظام افراد کو بتاتا ہے کہ حیاتِ انسانی کی یہ ساری عمرانی و فکری جدوجہد ایک ذلیل دنیوی عمل ہے جس سے جلد چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ حالاں کہ حیاتِ انسانی اپنے آپ کو آزاد، مقدس اور لافانی بنانے کے لیئے اس جدوجہد کو اپناتی اور اسے بجالاتی ہے۔

قرآنِ حکیم حیاتِ دنیا کا جب ذکر کرتا ہے تو اس سے مُراد حیاتِ انسانی کا بہیمانہ پہلو ہوتا ہے۔ یعنی فقدانِ تخیل، انفرادیت پسندی اور عدم ذوقِ جمال۔ نہ کہ خود زندگی اور اُس کا عمرانی و فکری کاروبار، کیوں کہ ذاتِ باری تعالیٰ خود حیات کا مصدر و منبع ہے، جس نے انسانی مرحلہ میں انفرادی و اجتماعی شکل میں اپنے آپ کو منظم کر لیا ہے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو کثرتِ عبادت واذکار سے نفسِ انسانی میں جو تزکیہ وانجلاء پیدا ہوتا ہے اور اس سے فرد کی نفسیات میں جو صالح تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں، اُن کے دو پہلو ہیں۔ ایک عمرانی اور دوسرا روحانی۔ کثرتِ عبادت اور متصوفانہ اشتغال سے مزکی شدہ فرد اگر حق تعالیٰ کی طرف ارتقاء کرتا ہے تو ساتھ ہی عمرانی لحاظ سے وہ بے حد مفید اور تعمیری اعمال بجالانے کی صلاحیت کا مالک بن جاتا ہے۔ اس لیئے یہ سمجھنا کہ عبادت و متصوفانہ اشتغال کا حیات کے معاشرتی اور دنیوی پہلو کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، یہ اعمال محض روحانی اور دینی ہیں، شدید غلط فہمی میں مبتلا ہونا ہے۔ فحش و منکر بیک وقت دینی اقدار بھی ہیں اور دنیوی بھی، جو اپنے مضرات کا اِن دونوں دائروں میں اظہار کرتے ہیں۔ جو فرد حق تعالیٰ کی طرف نفسیاتی طور سے ارتقاء پذیر ہوتا ہے وہ ساتھ ہی دنیوی زندگی کے آداب بجالانے میں دیانت و امانت کا حامل بھی ہو جاتا ہے۔

قرآنِ حکیم کے فکر اور نبی اکرم صلعم کے عمل کا موضوع انسان اور اُس کی مقدس معاشرتی جدوجہد کے راستے سے رکاوٹوں کو دُور کرنے، اُس کے غلط سمت میں جانے کے امکانات کی نشان دہی کرنے اور اُس کی رفتار کو تیز تر کرنے میں مدد دینا تھا۔ جسے انسان نے روزِ اوّل سے فطرت، معاشرہ اور خود اپنے نفس کے میکانکی قوانین کی جبریت سے آزاد ہونے کے لیئے شروع کر رکھا ہے، اور یہ بات واضح ہے کہ یہ جدوجہد عمرانی اور فکری میدانوں میں ہی جاری رہ سکتی ہے۔ اس کے لیئے دینی اور دنیوی کی تقسیم قطعاً غلط اور گمراہ کُن ہوگی۔

(مسلسل)

(قسط نمبر ۷)

فلسفہ، علم اور قرآن

پر ایمان کی کہانی

الشیخ ندیم الجسر۔ مفتی طرابلس وشمالی لبنان

"مؤمنین کا جھگڑا"

حیران بن اضعف کہتا ہے: میں نے حیّ بن یقظان کا جو قصہ کل سنا تھا، اس کی وجہ سے میں نے تمام دن ایسے گزار دیا جیسے کوئی نشہ میں ہو۔ تمام دن میں اسے بار بار پڑھتا رہا یہاں تک کہ رات آگئی اور قدم اور حدوث کے بارے میں جن جن باتوں کا ابن طفیل نے انکشاف کیا تھا اسے سوچتا رہا۔ بالخصوص اس کے اس قول میں کہ عقل کا ان میں اُلجھ جانا اور ان کے تصور سے عاجز آجانا اللہ پر ایمان رکھنے میں خلل انداز نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ جب عقل یہ مان لے کہ جہاں حادث ہے تو وہ اس اللہ کے وجود کو بھی مان لیتی ہے جس نے اسے پیدا کیا ہے۔ خواہ حدوث کے تصور سے عاجز آکر قدم کا گمان کرنے لگ جائے کیوں کہ اس صورت میں بھی آخر کار اس خدا کے وجود پر ایمان لانا ضروری ہو جاتا ہے جس نے مادہ کو دائمی حرکت دی ہے۔ جب میں شیخ کے پاس عشا کی نماز کے بعد گیا تو اس نے میرے چہرے پر بشاشت کے آثار پائے اور انہوں نے مسکرا کر کہا:

شیخ:۔ اے حیران! اب صبح کی ابتدا ظاہر ہونے کو آئی ہے۔

حیران:۔ مولانا یہ کون سی فجر ہے؟

شیخ:۔ اس بات پر تمہارے ایمان لانے کی صبح کہ عقول سلیمہ والوں کے نزدیک فلسفہ اور دین کے درمیان کوئی تناقض نہیں پایا جاتا (اگر ایسی بات نہیں تو) میں تمہیں خوش کیوں دیکھ رہا ہوں؟

حیران:۔ مولانا۔ یہ سچ ہے۔

شیخ:۔ آج میں تمہیں تمہارے غزالی کا قصہ سناؤں گا جس کی باتیں سننے کے لیے تم اتنی جلدی کر

رہے تھے۔

حیران:۔ غزالی کے متعلق آپ سے باتیں سننے کا میں بہت مشتاق ہوں۔

شیخ:۔ غزالی اپنی جوانی میں اپنے شک اور حیرت کی وجہ سے نیز فلسفہ کا مشتاق ہونے اور حق کو جاننے کی خواہش کی وجہ سے بالکل تمہاری اور تمہارے جیسے نوجوانوں کی طرح تھا۔ جب تو اُس کے حالات کو جان لے گا اور یہ دیکھ لے گا کہ یہ شک جس میں تو گرفتار ہے بعض اوقات بڑی وزنی عقلوں اور بہت سچے ایمان والے دلوں کو بھی لاحق ہو جاتا ہے تو شاید تمہارے دل کو اطمینان آ جائے میرے نزدیک تو تمہارے شوق کی یہی وجہ ہو سکتی ہے۔ تمہارے نزدیک اس شوق کی کیا وجہ ہے؟

حیران:۔ میں نے سُنا تھا کہ غزالی کی شہرت دو دانگِ عالم میں چھائی ہوئی ہے یہاں تک کہ اُسے حجۃ الاسلام کا نام دیا جاتا ہے مگر پھر دیکھا کہ بعض علماء دین کو اس کا طریقہ پسند نہیں۔

شیخ:۔ یہ قدامت پسند علماء ہیں جو اللہ کے وجود پر فلسفی استدلال پیش کرنے اور اس کی صفات پر بحث کرنے میں اس قدر تعمق کو بُرا سمجھتے ہیں۔ لہٰذا فلاسفہ کے ساتھ مل کر فلسفہ میں اس قدر گھسنا خواہ وہ ان کی تردید کرنے کی غرض سے کیوں نہ ہو انہیں نہیں بھاتا۔ خواہ غزالی کی طرف سے ہو خواہ علمائے کلام کی طرف سے۔ چناں چہ جب وہ کسی عالم دین کو دیکھتے ہیں کہ وہ فلسفہ میں اس قدر گھسا ہے کہ وہ خاص طور پر فلاسفہ کی آراء، ان کے دلائل، ان کے شبہات اور اشکالات کو اس شرح و بسط سے بیان کرتا ہے گویا کہ وہ ان میں سے ایک ہے تو اور بھی بُرا مناتے ہیں۔

حیران:۔ کیا آپ کی بھی یہی رائے ہے کہ یہ قدامت پسند لوگ فلاسفہ کے ساتھ ان بحثوں میں پڑنے کو بُرا منانے میں، خواہ وہ ان کے شبہات کی تردید کے لئے ہی کیوں نہ ہو حق پر تھے؟

شیخ:۔ جب تک یہ مصیبت عام نہیں ہوئی تھی اُس وقت تک تو یہ حق پر تھے، چناں چہ اسلام کے ابتدائی دور میں مسلمانوں کو وجودِ خدا اور اس کی صفات کے بارے میں اس فلسفی جھگڑے کا علم نہ تھا لیکن یونانی فلسفہ کے ترجمہ ہو جانے اور بہت سے مسلمان علماء کا اس میں بحث کرنے اور تالیف کرنے اور لوگوں میں فلسفیوں کے شبہات کے پھیل جانے، اس آفت کے عام ہونے، نیز بہت سے علماء کا ان کے شبہات کے رد کرنے کی طرف توجہ دینے کے بعد تو فلسفہ کا مطالعہ کرنا ناگزیر ہو گیا

بلکہ فلسفہ کا علم رکھنا خاص طور پر علماء دین پر واجب ہو گیا تھا تاکہ وہ لوگوں کو اچھی طرح ایمان کی طرف دعوت دے سکیں۔

حیران:۔ لیکن آپ تو فرماتے ہیں کہ غزالی نے ایک خاص کتاب لکھی جس میں فلاسفہ کی آراء کو بسط سے ایسا بیان کیا ہے جیسے کہ وہ ان میں سے ایک ہے۔ بدون اس کے کہ وہ ان کی تردید کریں۔

شیخ:۔ غزالی کہتا ہے اور کیا ہی سچی بات کہتا ہے:

"کسی مذہب کی اس کے سمجھنے اور اس کی حقیقت سے واقف ہونے سے پہلے تردید کرنا اندھی تردید ہے"

اسی لئے اس نے ان کی تردید کرنے سے پہلے الٰہی فلسفیوں کی رائے پر پورے طور پر مطلع ہونا چاہا۔ لہٰذا اس نے اپنی کتاب جس کا نام 'مقاصد الفلاسفہ' ہے لکھی، جس میں اس نے فلاسفہ کی آراء، شبہات اور اشکالات کا بسط سے ذکر کیا ہے جیسے کہ وہ ان ہی میں سے ایک ہے، اس آدمی کی طرح جو حق کی چٹان پر راسخ اور مضبوط گڑا ہوا ہو نہ کہ اس کمزور اور مضطرب آدمی کی طرح جو خوف کے مارے مخالف کے بعض دلائل کا ذکر نہیں کرتا یا اگر ذکر کرتا ہے تو مشکل سے اور مبہم طور پر۔ اس سے غزالی کی مراد یہ تھی کہ انہیں اس بات کا ثبوت دے دے کہ اسے ان کے اقوال پر کامل اطلاع ہے اور ان کے شبہات کو خوب سمجھتا ہے۔ اس کے بعد اس نے اپنی مشہور کتاب 'تہافت الفلاسفہ' لکھی جس کے ذریعہ سے اس نے انہی فلاسفہ کے ان اقوال کو جو عقل اور دین کے خلاف ہیں، باطل کرنا چاہا۔ وہ فلاسفہ جو اللہ کے وجود کے تو قائل ہیں مگر اللہ کے ساتھ جہان کے قدیم ہونے کے بھی قائل ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ ان فلاسفہ کی تردید نہیں کی جو مادہ پرست اور صانع (پیدا کرنے والے) کے منکر ہیں جن کے مذہب کے متعلق غزالی کہتا ہے:

اس مادی مذہب کے معتقد صرف وہ چند لوگ ہیں جن کی عقلیں اوندھی اور رائے الٹی ہے۔ جنہیں غور و فکر کرنے والوں میں کسی اعتبار میں نہیں لایا جاتا۔

حیران:۔ مولانا! یہ کیسے۔ حالانکہ میری رائے میں مادہ پرستوں کا مذہب ایمان کے لئے زیادہ خطرناک ہے۔

شیخ:۔ تمہاری رائے میں اس زمانہ کے اندر یہ زیادہ خطرناک ہے لیکن غزالی کے زمانہ میں اللہ کے وجود پر ایمان اتنا قوی تھا کہ اس میں شک ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ یہ تو وہ شبہات ہیں جو فلاسفۂ الہیین کی کتابوں کے ترجمہ کے بعد لوگوں میں پیدا ہوئے۔ بالخصوص ارسطو اور افلاطونیہ جدیدہ کی وہ کتابیں جو کیفیت تخلیق اس کے زمانہ اور جہان کے قدیم ہونے وغیرہ کے بارے میں لکھی گئیں۔ لہذا غزالی جو ایک متدین آدمی تھا نے چاہا کہ اس آفت کے علاج کی طرف اور ان شبہوں کی تردید کی طرف توجہ دے۔

میران:۔ جناب نے ارسطو کا ذکر کرتے ہوئے بعض ان دلائل کا ذکر کیا تھا جو غزالی نے تخلیق عالم کے مسئلہ میں پیش کئے ہیں۔ میں اب امید کرتا ہوں کہ جو کچھ ان کی کتاب 'تہافت الفلاسفہ' میں آیا ہے اس کی وضاحت سنوں۔

شیخ:۔ میں تہافت الفلاسفہ میں سے حدوث عالم اور اس کے اللہ کا پیدا کیا ہوا ہونے کے متعلق جو بیان ہے اس کا بسط سے ذکر کروں گا۔ نیز جو فلاسفہ کا رد انہوں نے اور بابوں کے علاوہ اس باب میں کیا ہے اس کا بھی ذکر کروں گا۔ دوسرے بابوں میں جو جوابات انہوں نے دیئے اس میں ان کا ذکر نہ کروں گا۔ کیوں کہ وہ سب اس اہم اور عظیم بحث کے اندر آجاتے ہیں۔ لہذا جب اللہ کے وجود پر اور اس کا اس جہان کا خالق ہونے پر ایمان مکمل ہو جائے تو دیگر امور میں بحث آسان ہو جاتی ہے۔ لیکن میں پہلے تجھے معرفت کے متعلق اس کی جو رائے ہے وہ بتاتا ہوں تاکہ تو دیکھ لے کہ وہ اپنے حواس اور عقل پر کس قدر شک کرتا تھا۔ اور اس نے دیکارت کی طرح جو اس سے چھ صدیوں کے بعد آیا عقلیہ اولیہ بدیہیہ دلائل کے ساتھ کس طرح اس شک کا علاج کیا۔

غزالی اپنے شک کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے: حقائق کو معلوم کرنے کی پیاس اس کی عادت اور خصلت بن چکی تھی۔ اور اس نے اس فطری حقیقت کو معلوم کرنا چاہا جس پر پیش آنے والے اعتقادات سے پہلا انسان ہوتا ہے۔ تاکہ اس کے ذریعہ سے اس یقینی علم تک پہنچ جائے جس تک شک راہ نہیں پا سکتا اور نہ اس میں شک کرنے کے لئے دل میں جگہ ہوتی ہے اور جب انہوں نے علوم کو آزمایا تو ان میں سوائے حسیات اور عقلیات کے کوئی ایسا علم نہ پایا جو یقین کے مرتبہ تک پہنچ سکے۔ لیکن اس نے محسوسات میں غور کیا تو اس میں اسے کوئی امان نہ ملی کیوں کہ آنکھ کبھی

دھوکا دیتی ہے تو سایہ کو ساکن دیکھتی ہے حالاں کہ وہ متحرک ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ آنکھ ستارے کو چھوٹا دیکھتی ہے حالاں کہ وہ زمین سے بڑا ہے۔ اور اس نے دیکھا کہ جس چیز نے حس کو جھٹلایا ہے اور اس کے دھوکے سے اسے متعارف کرایا ہے وہ عقل ہے۔ اور جب محسوسات سے اس کا اعتماد اُٹھ گیا تو اس کے پاس صرف عقلیات رہ گئیں، چناں چہ اس نے اس میں بھی اپنے نفس کو شک میں ڈالنا چاہا تو اس نے دیکھا کہ اس کا محسوسات پر اس وقت تک اعتماد تھا جب تک عقل نے اس کی تکذیب نہیں کی تھی۔ اور اگر عقل نہ ہوتی تو یہ اسی طرح اس کی تصدیق کرتا رہتا۔ شاید عقل کے بعد بھی کوئی اور حاکم ہو جو جب ظاہر ہوگا تو عقل کو اس کے فیصلوں میں جھٹلائے گا۔ جس طرح عقل نے ظاہر ہو کر حس کے فیصلوں کی تکذیب کی ہے۔ اس کا جواب دینے سے عقل رک گئی اور شک اور اشکال کی تائید اس بات سے ہوئی کہ سویا ہوا انسان بہت سی چیزیں دیکھتا ہے اور انہیں سچ سمجھتا ہے۔ پھر بیدار ہونے پر اُسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تو خواب تھا۔ اس کا یہ شک دو ماہ تک رہا اور اس عرصہ میں جیسا کہ وہ خود بیان کرتا ہے[۱] اپنے حال کے اعتبار سے مذہب سفسطہ پر تھا گفتار اور قول کے اعتبار سے نہیں۔

اس کے بعد وہ بدستور غور کرتا رہا یہاں تک کہ اس کے دل میں یہ بات گھر کر گئی کہ اس کا علاج دلیل کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس نے وہی بات سمجھی جسے عمانوئیل کانٹ نے چھ سو سال بعد سمجھا تھا۔ یعنی یہ کہ افکار فطریہ کا وجود ہے اور یہ افکار فطریہ وہ اولیات ضروریہ بدیہیہ ہیں کہ صحیح دلائل ان کے سوا کسی اور چیز پر قائم نہیں کئے جا سکتے اور عقل بھی ان کے بغیر یقین تک نہیں پہنچ سکتی - اس نے جس طرح فارابی نے اس سے پہلے دیکھا تھا دیکھا کہ یہ اولیات واضح مفہوم ہیں جو ذہن کے اندر گڑے ہوئے ہیں اور ان سے بڑھ کر کوئی اور چیز واضح نہیں اور ان پر دلیل بھی قائم نہیں کی جا سکتی کیوں کہ بذاتِ خود واضح ہیں اور انتہائی درجے کے یقینی ہیں اور خواہ کسی قسم کا مسئلہ ہو ان کے بغیر دلیل قائم نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ یہ بنیادیں ہیں اور ایسے بدیہی اصول ہیں کہ کسی عقل مند کو ان میں شک کرنے کی گنجائش نہیں۔

اس کے بعد اُس نے جو کچھ فلاسفہ نے ادراک حسی اور ادراک عقلی کے متعلق کہا ہے اس پر غور کیا تو اس نے دیکھا کہ حواس مدرکاتِ حسیہ کو اکٹھے کر کے لاتے ہیں اور پھر عقل سے کر انہیں الگ

کرتی ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ ملاتی ہے لیکن اس نے معلوم کیا جس طرح اس سے پہلے ابن سینا نے معلوم کیا تھا کہ یہ عقل ایسی چیز کے ثبوت کا حکم کرتی ہے جس کی طرف نہ اشارہ کر سکتے ہیں اور نہ اس کی کوئی وضع ہوتی ہے اور نہ ہی اس کا ماخذ حس ہوتی ہے۔ یہ بذاتِ خود عقل میں آتی ہے۔ اس کا ادراک مادہ سے نہیں کیا جاتا۔ مطلب یہ کہ اس نے اسی طرح سمجھا جس طرح اس کے بعد عمانوئیل کانط نے سمجھا تھا کہ عقل میں ایک خاص فطرت پائی جاتی ہے جس کی قوت کے ذریعہ سے یہ نئے نئے ایسے احکام جاری کر سکتی ہے جن کا ماخذ نہ حس ہوتا ہے اور نہ ان کا ادراک مادہ سے کیا جاتا ہے۔ اس طرح یہ لوٹ کر عقل اور اس کے احکام پر یقین کرنے لگا جس طرح دیکارت بعینہٖ اسی طریقہ سے اور انہی اقوال کے ذریعہ سے لوٹا تھا۔

اگرچہ غزالی اس ادراک میں کہ ان اولیات بدیہیہ کا ماخذ حس نہیں ہے سبقت لے جانے والا نہیں لیکن وہ اپنے پیش رَوؤں اور پیچھے آنے والوں سے اس وقت سبقت لے جاتا ہے جب وہ زمان و مکاں کے مفہوم کی بحث کرتا ہوا ارسطو کا رد کرتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ عقل جب ایسے زمانہ کا تصور کرتی ہے جس سے پہلے کوئی زمانہ نہ تھا اور اُس مکاں کا تصور کرتی ہے جس کے بعد کوئی مکان نہیں تو اُلجھ کر رہ جاتی ہے۔

اے حیران تو عنقریب دیکھ لے گا کہ عمانوئیل کانط جو غزالی کے کئی صدی بعد آیا زمان و مکاں اور ان دونوں میں عقل کے اُلجھاؤ کے مسئلہ میں اس نے غزالی کے تمام اقوال کو لیا ہے۔

حیران :۔ مجھے غزالی کے اس سبقت لے جانے پر کس قدر فخر ہے اور میں اس سلسلہ میں اس کا کلام سننے کا کس قدر مشتاق ہوں۔ (مسلسل)

طابع۔ ظہیر الدین   مطبع۔ استقلال پریس۔ لاہور
ناشر۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن۔ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی۔ اسلام آباد (پاکستان)

افکار و آراء

مشینی ذبح کا طریقہ

مشینوں کے ذریعے دراصل ذبیحہ کی ضرورت اس لئے پیدا ہوئی کہ صنعتی ترقی کے اس برق پا دور میں زیادہ سے زیادہ جانوروں کو ذبح کرنے کا سوائے اس کے اور کوئی مناسب طریق عمل نہیں کہ انہیں مشینوں کی مدد سے ذبح کیا جائے اور جانوروں کو کم از کم اذیت پہنچے۔ جانوروں کو مشینوں کے ذریعے ذبح کرنے کے تین طریقے اس وقت تمام دنیا کے ترقی یافتہ ملکوں میں رائج ہیں :-

۱۔ ضرب یا گولی سے دماغ ماؤف کرنا۔

۲۔ بجلی کے جھٹکے سے جانوروں کو بے ہوش کر دینا۔

۳۔ گیس کے ذریعے جانوروں کو بے سُدھ بنا دینا۔

جانوروں کو ذبح کرنے کے لئے جب مذبح خانے میں لایا جاتا ہے تو اس وقت اتنی احتیاط برتی جاتی ہے کہ نہ تو انہیں ہراساں کیا جائے، نہ ان کے معدوں میں ضرورت سے زیادہ غذا ٹھونس دی جائے اور نہ وہ بھوکے ہوں۔ جانوروں کو ایک متحرک پٹے سے الگ الگ پنجروں میں چڑھا دیا جاتا ہے۔ جس پر وہ صامت و ساکت کھڑے رہتے ہیں۔ ان کے سروں پر آہستہ آہستہ ایک چھوٹا سا ہتھوڑا حرکت کرتا ہے۔ جس جانور کی پیشانی سے یہ ہتھوڑا ٹکراتا ہے وہ تیورا کر نیچے گر پڑتا ہے۔ اس کے گرتے ہی پنجرے کا فرش نیچے کی جانب نکل جاتا ہے اور جانور لڑھکتا ہوا نیچے فرش پر جا گرتا ہے۔ جہاں اس کے پچھلے پاؤں رسی سے باندھ کر اسے چھت سے لگی ہوئی ریل کے ساتھ لٹکا دیا جاتا ہے۔ قصائی تیز دھار چھری سے اس کی جلد میں شاہ رگ کے قریب سے شگاف لگاتے ہیں اور ایک جگہ سے شاہ رگ کو کاٹ دیتے ہیں۔ پھر شگاف میں دوسری طرف چھری کو چھاتی کے گڑھے تک اُتار کر شریانِ اعظم اور اجوفِ اعلیٰ کو کاٹ

دیتے ہیں۔ خون کا فوارہ چھٹ جاتا ہے اور چہ منٹ کے اندر اندر تمام خون ٹپک جاتا ہے۔ جریان خون کے ساتھ ساتھ جانور کے سر سے کھال الگ کر دی جاتی ہے اور جریان خون کے ختم ہوتے ہی اس کی گردن کاٹ کر الگ کر دی جاتی ہے اور ساتھ ہی اس کے اگلے دو پاؤں کھروں سے کاٹ دیئے جاتے ہیں۔

طاقت ور جانوروں مثلاً بیل، بھینسے اور بچھڑے ذبح کرتے وقت انہیں مدہوش کرنے کے بعد سر کے قریب حلقوم کو کاٹ دیا جاتا ہے اور ساتھ ہی اس کے سر کو زور سے عقبی جانب جھٹکا دے کر منکا توڑ دیا جاتا ہے تاکہ اس کا سارا خون بہہ جائے۔

جانوروں کو مدہوش کرنے کے طریقے اس اعتبار سے بے حد سود مند ہیں کہ ان سے جریان خون میں بڑی مدد ملتی ہے کیوں کہ سر پر ضرب لگتے ہی فشار خون بڑھ جاتا ہے اور حرکتِ قلب تیز ہو جاتی ہے اور اس سے خون کے بہاؤ میں بے حد اضافہ ہو جاتا ہے۔

بعض طاقت ور جانوروں کو ذبح کرنے کے لئے ان کے دماغ میں تیز سلاخ بجلی کی تیزی کے ساتھ داخل کی جاتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ایک چھری اس کے سینے اور حلق کے درمیان شریانِ اعظم میں گھونپ دی جاتی ہے۔ یہ چھری شکل و صورت میں ٹیکہ لگانے والی سوئی کی مانند ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ پمپ لگا ہوتا ہے جس کے ذریعے سارے کا سارا خون باہر کھینچ لیا جاتا ہے۔

بجلی کے جھٹکے سے جانوروں کو مدہوش کرنے کا رواج بھی ہے۔ بکروں، دنبوں، بکریوں اور مینڈھوں کو اکثر بجلی کے جھٹکے سے پہلے مدہوش کیا جاتا ہے۔ بکروں کے سروں پہ ہیڈ فون کی قسم کا ایک آلہ لگا دیا جاتا ہے جس کی دونوں جانب بجلی کی رو گزارنے کا انتظام ہوتا ہے۔ آلے کو لگاتے وقت اس کے نیچے اسفنج کو برائین میں بھگو کر رکھ دیا جاتا ہے تاکہ بالوں میں بجلی کی رَو کو روکنے کی جو مدافعتی قوت ہے، اسے ختم کر دیا جائے۔ صرف دو سیکنڈ تک بہت معمولی قوت کی برقی رَو گزاری جاتی ہے جس سے جانور بے ہوش ہو جاتا ہے۔ ماتھے پر اسی قسم کے آلے کو لگا کر بھی برقی رو سے اس کے مغز کو ماؤف کر دیا جاتا ہے۔ اس سے گوشت کی لذت، رنگت اور اس کی غذائیت میں کسی قسم کا فرق نہیں آتا۔ کسی جگہ خون منجمد نہیں ہوتا۔

گیس کے ذریعے جانوروں کو بے سُدھ کرنے کے لئے ان کے چہروں پر گیس کے نقاب چڑھا دیئے جاتے ہیں اور گیس چھوڑ دی جاتی ہے۔ گیس سے مدہوش ہو جانے کے بعد خون نکالنے کے لئے وہ

طریقہ استعمال کیا جاتا ہے جو دوسرے طریقوں سے ذبح کرتے وقت اختیار کیا جاتا ہے۔
کوشر کا طریقہ یعنی یہودیوں کے ذبح کا طریقہ مختلف ہے۔ یہودیوں کو جس قدر جانور ذبح کرنے ہوں، وہ مارکیٹ سے خریدتے ہیں یا اپنے پالتو جانوروں کو مذبح خانہ میں لے جاتے ہیں۔ ان کے ملازم ان جانوروں کو پیروں سے باندھ کر زمین پر ڈال دیتے ہیں۔ ان کی گردن کو موڑ دیا جاتا ہے تاکہ گردن کے نیچے کا حصہ نمایاں طور پر سامنے آجائے، ایک یہودی عالم اپنے ہاتھ سے چھری چلاتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ زیرِ لب کچھ پڑھتا بھی جاتا ہے۔

یہ تو تھے وہ طریقے جو آج کل ترقی یافتہ ممالک میں جانوروں کو ذبح کرنے کے لئے زیرِ عمل ہیں۔ کسی بھی ملک میں ایسا کوئی طریقہ رائج نہیں جس سے بیک وقت سینکڑوں جانوروں کی گردنیں کاٹ کر الگ کر دی جاتی ہوں کیوں کہ اس قسم کے عمل سے گردنیں کٹنے کے ساتھ ہی حرکتِ قلب بھی بند ہو جائے گی اور خون جہاں کہیں ہوگا اسی جگہ منجمد ہو جائے گا اور جس گوشت میں خون ہو اس کا ذائقہ بھی وہ نہیں رہتا جو خون سے پاک گوشت کا ہوتا ہے۔

امریکہ اور برطانیہ میں تو اتنی احتیاط برتی جاتی ہے کہ جب تک ڈاکٹر گوشت کو خون سے یکسر صاف و پاک قرار نہ دیں اور ذبیحہ کے بارے میں یہ تصدیق نہ کریں کہ وہ ہر لحاظ سے صحت مند انسانی غذا کے لئے استعمال ہونے کے قابل ہے اس وقت تک ذبیحہ کا گوشت فروخت نہیں ہو سکتا۔

صالح محمد صدیق مسلم ٹاؤن لاہور

رسالہ "ذبیحہ کے احکام" پر تنقید

مکرمی۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

مرسلہ رسالہ "ذبیحہ کے احکام" اور اظہار رائے کی فرمائش ملی۔ میں ایک عرصہ سے درد کمر و گردہ میں مبتلا ہوں۔ اس لئے تفصیل سے نہیں اختصار سے کچھ عرض ہے۔ اور حکم شرع عرض ہے۔ نہ کہ رائے۔ کیوں کہ ہم تو مسلمان ہیں۔ خدا اور رسول کے غلام ہیں۔ ان پر ایمان اور ان کے ہر حکم پر ایمان رکھنے والے ہیں۔ نہ کسی مسئلہ میں رائے رکھتے ہیں نہ رکھ سکتے ہیں۔ نہ انسانی رائیں خدائی حکم کا درجہ پا سکتی ہیں۔ نہ دین کہلا سکتی ہیں۔ نہ خدائی حکم کے مقابل لائی جا سکتی ہیں۔ مگر اس سے پہلے آپ کی خیر خواہی میں

ایک مشورہ بھی گذارش ہے ؛

من آں چہ شرط بلاغ است باتو میگویم — توخواہ از سخنم پند گیر وخواہ ملال

ہمارے ملک میں حرام خوری، حرام نوشی، حرام پوشی، حرام کوشی، اور حرام کاریاں تو بہت پہلے سے رائج تھیں۔ اور بہت لوگ ان میں مبتلا تھے۔ مگر اب تک پورا ملک اس سے بچا ہوا تھا کہ وہ مُردار خوار ہو جائے۔ افسوس صد افسوس ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور آپ لوگوں نے یہ سلسلہ شروع کر کے اس کمی کو بھی پورا کرنے کی ٹھان لی ہے۔ ....

ہم سب لوگ اور پاکستان کی اکثریت حنفی ہے۔ اور ہمارا مشاہدہ ہے کہ کامل تحقیقات کے بعد یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہر مسئلہ میں حنفی مسائل بہت مضبوط، بڑے قوی و راجح دلائل پر مبنی اور قرآن و حدیث کے بہت مطابق ہیں۔ اس لئے وہ دوسرے مذہبوں سے بھی راجح ہیں۔ معلوم نہیں آپ کیوں مذہب سے ورغلانے کی کوشش کر کے گمراہ کرنا چاہ رہے ہیں۔ اور آج کل کی جیسی سطحی غلط فہمیوں پر مبنی یورپی وغیر مذہبی ذہنیت پر اسلامی ملمع سازی کا کرشمہ تو کوئی وقعت نہیں رکھتا کہ اس کو تحقیق کا نام بھی دیا جاسکے۔ اور ظاہر ہے کہ حنفی مذہب میں قصداً بلا تسمیہ ذبح حرام، غیر خدا کے نام سے حرام۔ غیر مسلم وغیر کتابی کا آج کل کے لامذہبوں اور دھریوں کا ذبح بھی حرام اور غیر انسانی (یعنی مشین وغیرہ کا) مقتولہ تو کل عالم میں حرام ہے۔ ....

اس کے بعد مفتی صاحب لکھتے ہیں :۔ یہ مسلم وغیر مسلم اور تسمیہ و بلا تسمیہ کی بحث قبل از وقت ہے۔ یہ تو بعد کی بات ہے سب سے پہلے تو دیکھنا یہ ہے کہ جب ذکیتم میں ذکات و ذبح کا فاعل انسان ہے تو ذبیحہ کا انسانی ذبیحہ ہونا ضروری ہے اگر انسانی ذبیحہ نہیں تو اس کے حلال ہونے کا سوال ہی نہیں۔ اذکات کا فاعل انسان ہونے کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا کہ ذکات و ذبح کا صدور انسان کی قوت سے ہی ہو کسی اور قوت سے یہ صادر نہ ہو۔

مفتی صاحب موصوف نے کافی تفصیل سے اس پر بحث کی ہے۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے :۔

جن لوگوں نے خون کی ندیاں بہاکر، آبرو کی دھجیاں اُڑوا کر، مال و دولت تج کر پاکستان بنایا اور اسلام رائج کرنے کے لئے بنایا تھا افسوس ہے کہ ذرا سا اقتدار پا جانے والے انھی پر عرصۂ حیات تنگ کرنے لگے۔ ہر بددینی کو فروغ اور نیکی و صلاحیت کو نیست نابود کرنے کا بازار گرم اور اب

غریبوں کے پیٹ بھرنے اور کھانے تک پر قدغن لگ رہا ہے۔ ہمارے ملک میں کھانے کی کوئی چیز خالص نہیں ملتی۔ صرف لے دے کر ایک گوشت طاقت ور خاص مسلمانی غذا سید الطعام خالص مل رہا تھا۔ اس کو یوں حرام کرانے کی اور ہر خالص غذا سے محروم کرنے کی کوشش یا مشورہ نہ ملکی خدمت ہے نہ قومی۔ بلکہ دنیا و آخرت کے وبال والی خطرناک حرکت ہے۔ یہ صحیح کہ ہر صحیح مسلمان کو اس کے رواج پر گوشت کھانا چھوڑ دینا پڑے گا۔ اور ہندوانہ ذہنیت گوشت خوری بند کرانے کا منصوبہ بروئے کار آجائے گا۔ لیکن مسلمان پکا مسلمان ہر مصیبت جھیلنے کے لئے تیار ہے۔ کیا آخر سچے مسلمان انگلینڈ جا کر پھلوں پر گذر نہیں کر لیتے۔ پاکستان ایک دن اسی طرح کا ایک ناپاک ملک قرار پا سکے گا۔

ایک بات آپ نے بڑی عجیب کہی ہے کہ اکثریت کی رائے پر فیصلہ ہوگا جس چیز کا فیصلہ خدا تعالیٰ نے فرما رکھا ہے اب اور کون کون سے خدا تجویز کئے گئے ہیں کہ وہ اس خدائی حکم کے متعلق اکثریت کا ووٹنگ کریں گے ....

اکثریت تو دنیا میں اہل باطل کی، بُروں کی، جاہلوں کی، احمقوں کی، کم عقلوں کی ہوتی ہے۔ تو اکثریت کے فیصلہ کے معیار بہ باطل بُرے جاہل احمق لوگ قرار پاتے اور پھر اکثریت کو ہم نوا بنانا پروپیگنڈہ جھوٹ، دغا فریب دھوکہ بازی سے ہوتا ہے جیسے کہ ہر ووٹنگ میں اس کا مشاہدہ ہے۔ تو اسلام کے ہر حکم کو ان چیزوں سے دبانے کی اسکیم بنائی جا رہی ہے۔ یہ وہ کارنامہ ہوگا جو کسی غیر مسلم سے انجام نہیں پا سکتا تھا۔ ان کی ساری اسلام دشمنیاں اس کے آگے پانی بھرنے لگیں گی۔

من از بیگانگاں ہرگز نہ نالم ۔۔۔ کہ با من ہرچہ کرد آں آشنا کرد

اگر مدار اکثریت پر رکھنا ہے تو چودہ سو سالہ مسلمانوں کی اکثریت کیوں شمار میں نہیں آتی حنفی مذہب والوں کی اکثریت کیوں شمار میں نہیں آتی۔ آخر اس ذہنیت والوں کی اکثریت پر دین کے معاملہ کا مدار رکھنا کیسے درست ہو سکتا ہے جنہوں نے اپنی ذہنیت کو کافروں سے مرعوب بنا رکھا ہے۔ طبیعت ناساز ہے اس لئے صاف کئے بغیر ہی ارسال ہے۔ جمیل احمد تھانوی، مفتی جامعہ اشرفیہ،

مسلم ٹاؤن لاہور۔ ۲۴ رمضان ۱۳۸۶ھ

[جناب مفتی صاحب کا مکتوب کافی بڑا تھا، اُس کے اقتباسات دیئے گئے ہیں۔ (مدیر)]

ایک مکتوب

محترم ! دسمبر کے "فکر و نظر" کا اداریہ پیش نظر ہے۔ ابتدائی سطروں میں آپ نے تحریر فرمایا ہے "مولانا آزاد کے نام سے چھپ چکا ہے" علامہ فرید وجدی کی کتاب المرأة المسلمہ کا ترجمہ "مسلمان عورت" (مترجم مولانا ابوالکلام آزادؒ) کا میں نے دس بارہ سال ہوئے مطالعہ کیا تھا۔ ترجمہ کی زبان سے جو تاثر ہوا وہ یہی تھا کہ اس کے مترجم مولانا آزاد ہیں۔ مگر آپ کے مذکورہ جملہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ کتاب مولانا آزاد کے نام سے چھپ گئی تھی، اور مترجم ۔۔؟ اس کا جواب آپ کی تحریر میں وضاحت سے نہیں ملتا۔ مگر اندازہ ہوتا ہے کہ "کوئی اور تھا"۔ پوچھنا یہ تھا کہ کیا آنمحترم "مسلمان عورت" کا مترجم کسی اور کو سمجھتے ہیں ؟ ۔

۲ ۔ صہ۳ پر آپ نے شیخ مصطفیٰ المراغی المحترم کی حمایت کی بات لکھی ہے "عبیداللہ سندھیؒ" میں بھی آں محترم نے اس واقعہ کا کچھ اور تفصیل سے ذکر کیا ہے ۔۔ مگر یہ بات واضح نہ ہو سکی کہ کیا شیخ المراغی نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی پوری تائید کی تھی، یا صرف قرآن مجید کے ترجمہ کی اجازت دی تھی ۔ ؟ یہ بات میں نے اس لئے بھی دریافت کی کہ ۔۔۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمتہ کے اس مسلک کی تائید تو علماء احناف بھی نہیں کرتے۔ ساتھ ہی علماء کی بہت بڑی تعداد عربی متن کے بغیر ترجمہ کو صحیح نہیں سمجھتی۔ چند سال قبل یہاں یہ بحث چھڑ چکی ہے کہ قرآن مجید کا انگریزی اور ہندی ترجمہ عربی متن کے بغیر شائع کرنا درست ہے یا نہیں ۔ ؟ ہو سکتا ہے جو دشواری یہاں کے علماء نے ۱۹۷۰ء میں محسوس کی ہو، شیخ تفتازانی نے ۱۹۳۶ء میں وہی دقت محسوس کی ہو، اور اسی قسم کی احتیاط ان کے پیش نظر ہو، جو یہاں کے علماء کے پیش نظر ہے ۔۔۔۔ امید ہے کہ آں محترم پہلے کی طرح مذکورہ دونوں باتوں کا جواب مرحمت فرمائیں گے، کیا ہی بہتر ہو کہ شیخ تفتازانی اور علامہ وجدی کی بحث کا ترجمہ "فکر و نظر" میں شائع کر دیا جائے ۔۔۔۔ "فکر و نظر" کبھی کبھی یہاں ہاں سے مل جایا کرتا ہے تو پڑھ لیتا ہوں، "الرحیم" کا بھی یہی حال ہے۔ اگر آں محترم رسالہ "جامعہ رحمانی" کے پتہ پر جاری کرا دیں تو بڑا اچھا ہو، یہاں کے اساتذہ اور طلبہ استفادہ کر سکیں گے۔ اور اگر ادارہ میں مفت خوروں کے لئے کوئی مد نہ ہو، تو مطلع فرمائیں کہ آخر منگانے کی شکل کیا ہو سکتی ہے ؟ میں نے دفتر سے ایک بار پوچھا تھا، جواب نہ مل سکا ۔۔۔ والسلام

محمد ولی رحمانی ، جامعہ رحمانی ،
خانقاہ مونگیر بہار ۔ ۲۲ رمضان ۱۳۸۵ھ

انتقاد

سیدنا معاویہؓ: شخصیت اور کردار، جلد اوّل۔ تصنیف حکیم محمود احمد ظفر سیال کوٹی۔
ناشر ادارۂ معارفِ اسلامیہ۔ مبارک پورہ۔ سیال کوٹ۔

اہلِ السنت والجماعت کا یہ مسلک ہے کہ "الصحابۃ کلھم عدول" (صحابہ سب عادل ہیں) خطیب بغدادی لکھتے ہیں:۔ صحابہ کا عدول ہونا خود قرآنی نصوص سے ثابت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اُن کی تعدیل فرمائی ہے۔ جیسے کنتم خیر امۃ الخ اور کذلک جعلنا کم امۃ الخ اور لقد رضی اللہ عن المومنین الخ اور السابقون الاوّلون من المھاجرین والانصار الخ اور یبتغون فضلاً من اللہ و رضواناً۔ علاوہ ازیں اور بھی بہت سی آیاتِ قرآنیہ اس پر دال ہیں۔ ان سب سے عدالتِ صحابہ کا ثبوت ملتا ہے۔ پس جب صحابہؓ کی تعدیل خود اللہ تعالیٰ نے فرما دی تو تعدیلِ ایزدی کے بعد صحابہ کو عدول ثابت کرنے کے لئے کسی مخلوق کے تعدیل کی ضرورت ہی کیا ہے۔

حافظ ابن الصلاح کا قول ہے:۔ تمام اُمت کا اجماع ہے کہ تمام صحابہ عدول ہیں اور وہ صحابہ بھی عدول ہیں، جنہوں نے جنگی فتن اور مشاجرات میں شرکت کر لی تھی۔

تمام صحابہؓ کے عدول ہونے کے بارے میں یہ اور اس طرح کے اور شواہد پیش کرتے ہوئے زیرِ نظر کتاب کے مصنف لکھتے ہیں:۔

"اہلِ السنت والجماعت کا مسلک ہے کہ سیدنا علیؓ اور سیدنا معاویہؓ دونوں حق پر تھے۔ اور دونوں سے خطائے اجتہادی سرزد ہوئی۔ سیدنا معاویہؓ سے یہ خطا ہوئی کہ انہوں نے قاتلانِ عثمانؓ سے قصاص کا معاملہ اپنے ہاتھ میں لیا۔ اور سیدنا علیؓ سے یہ خطا ہوئی کہ انہوں نے باوجود قدرت کے قاتلانِ عثمانؓ سے قصاص نہ لیا۔ اور اس طرح قضیہ نبٹنے کے بجائے اور طویل ہو گیا۔"

اہلِ السنت والجماعت کے اس مسلک کو تاریخی طور سے صحیح ثابت کرنے کے لئے فاضل مصنف نے حضرت امیر معاویہؓ کی "شخصیت اور کردار" کا جائزہ لیا ہے۔ چناں چہ ایک ہی تاریخی کتاب کی وہ روایات جو حضرت معاویہ کی تنقیص کرتی ہیں، اُن کو مسترد کر دیا گیا ہے، اور وہ روایات جن سے اُن کی عظمت ثابت ہوتی ہے، اُنہیں قبول کر لیا گیا ہے۔ اس طرح مصنف نے صحابہ کے اختلافات و مشاجرات کی جو پوری تصویر پیش کی ہے، گو اُس میں تمام صحابہ کے عدول ہونے کا رنگ ضرور جھلکتا ہے، لیکن اُس کا مجموعی تاثر حضرت علیؓ اور حضرت امام حسینؓ کے اجتہادات کے نسبتاً خلاف اور حضرت امیر معاویہ کے اجتہادات کے حق میں جاتا ہے۔

اور ہمارے نزدیک یہ اس لئے ہے کہ مصنف کا سارا تکیہ روایات پر ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ان مشاجرات میں شریک صحابہ کے ہر فریق کے حق میں اور اُن کے خلاف بکثرت روایات مل جاتی ہیں۔ کیوں کہ جب اہلِ غرض نے احادیث وضع کرنے اور گھڑنے میں جن میں اسناد کا التزام ہوتا ہے، کوئی کسر نہ چھوڑی، تو تاریخی روایات کی اختراع میں اُن کے لئے کون سا امر مانع ہو سکتا تھا۔

بنو اُمیہ کے ساتھ ایک زیادتی یہ بھی ہوئی کہ اُن کے عہد میں تاریخ مدون نہیں ہوئی، اور اُن کے بعد، جیسا کہ شاہ معین الدین ندوی نے سیر الصحابہ میں لکھا ہے: "بنی عباس کی حکومت قائم ہوئی۔ یہ سب بنو اُمیہ کے سخت دشمن تھے۔ اسی زمانے میں تاریخ نویسی کا آغاز ہوا اس لئے ایسی بہت سی غلط روایتیں جو عرصہ سے زبانوں پر چڑھی آ رہی تھیں، تاریخوں میں داخل ہو گئیں...... حتیٰ کہ مورخ ابنِ جریر اپنی محدثانہ تنقید کے باوجود اپنی کتاب کو غلط روایات سے محفوظ نہ رکھ سکا......"

پھر یہ بھی ہوا کہ گو بنو عباس نے آلِ محمدؐ کے نام سے اُمویوں کے خلاف اپنے لئے زمین ہموار کی۔ اُن کے مظالم کی تشہیر کر کے رائے عامہ کو ساتھ ملایا، اور برسرِ اقتدار آ گئے لیکن بعد میں بنو عباس کو آلِ علی سے بھی لڑنا پڑا چناں چہ آلِ علی کے شیعوں کے مقابلے میں وہ مسلک جس پر آج اہلِ السنت و الجماعت عامل ہیں، عباسیوں کے زیرِ سرپرستی وجود میں آیا اور مستحکم ہوا۔

چوتھی صدی ہجری میں بنو بویہ جو شیعہ تھے، بغداد پر قابض ہو گئے اور عباسی خلیفہ اُن کے زیرِ اثر آ گیا۔ بتایا جاتا ہے کہ اس زمانے میں بغداد میں علی الاعلان "آلِ رسول پر ظلم کرنے والوں" پر تبرّیٰ ہوتا تھا۔ فاضل مصنف ان واقعات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:۔

"صحابہ کے متعلق مسلمانوں نے پھر اپنے انہی جذبات کا اظہار کیا جس کا ذکر علامہ ابنِ خلدون نے مقدمہ صـ۲۴۵ میں کیا ہے۔ بغداد کی سب مسجدوں میں صحابہ ثلاثہ اور سیدنا معاویہؓ پر لعنت کے بجائے اب یہ لکھا گیا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب لوگوں سے بہتر ابو بکرؓ ہیں۔ پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ، پھر علیؓ اور پھر معاویہؓ جو کہ تمام مومنوں کے ماموں ہیں" لکھوانے والے بنو عباس تھے اور انہوں نے لکھوایا بھی کسی اور جگہ نہ تھا، بلکہ اپنی حکومت کے دارالخلافہ بغداد اور مدینہ السلام میں۔ حالاں کہ دنیا جانتی ہے کہ بنو عباس اور بنو امیہ کے درمیان کس قدر اختلاف تھا۔

غرض ہمارے اس دَور کی تاریخ، جس میں صحابہ کے درمیان مشاجرات ہوئے، جن میں کہ ایک طرف شیعانِ علیؓ اور دوسری طرف وہ لوگ تھے، جو اُن سے اختلاف رکھتے تھے، ان مراحل سے گزر چکی ہے۔ اور ظاہر ہے اس دوران میں ہر فریق نے اپنی تائید اور دوسروں کی مخالفت میں ہر طرح کی روایات بیان کیں۔ اب ان روایات کی مدد سے پورے حوالوں کے ساتھ ایسی کتاب بھی لکھی جاسکتی ہے جو اس وقت ہمارے پیشِ نظر ہے اور "خلافت اور ملوکیت" جیسی کتاب بھی، جس کے مصنف مولانا مودودی صاحب ہیں، بلکہ اس معاملے میں اس سے بھی سخت، جیسے ہمارے بعض شیعہ اہلِ قلم لکھتے ہیں۔

اس افراط و تفریط میں بیچ کی راہ اعتدال پسند اہلِ السنت والجماعت نے وہ نکالی جس کا مظاہرہ جمعہ کی نمازوں میں اکثر سُنّی مساجد میں ہوتا ہے۔ خطیب جمعہ کا خطبہ دیتے وقت آخر میں جب حمد و ثنا اور صلوٰۃ و سلام کے بعد خلفاء راشدین پر دعا و سلام بھیجتا ہے، تو حضرت علی کرم اللہ وجہٗ کا نام لینے کے بعد حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، حضرت فاطمۃ الزہراؓ اور بعض دفعہ دوسرے ائمہ اہلِ بیت کا نام بھی دعا و سلام میں شامل کر لیتا ہے۔

جب تک تاریخِ اسلام کے اس نزاعی دور کی تاریخ محض قدیم مؤرخوں کی ذکر کردہ روایات کی مدد سے لکھی جاتی رہے گی، اس میں تاریخیت کم اور اپنے اپنے مسلّمہ مسلک کی تائید کا رنگ زیادہ ہوگا۔ جیسا کہ زیرِ نظر کتاب میں ہے۔ اور وہ اس لئے کہ ہر لکھنے والے کو ذرا سی تلاش سے دونوں طرح کی روایتیں مل جاتی ہیں۔ ایسی بھی جن میں حضرت امیر معاویہؓ اور یزید کو سخت سے سخت الفاظ میں یاد کیا گیا ہے، اور ایسی بھی جن پر حکیم محمود احمد ظفر صاحب کی یہ کتاب مشتمل ہے۔

اس میں شک نہیں کہ کسی بھی تاریخ نگار کو ان روایات کے بغیر جو تاریخ کی قدیم کتابوں میں مذکور ہیں، چارہ نہیں، اور اس دَور کی تاریخ لکھتے وقت اُن سے لازماً مدد لینی ہی ہوگی، لیکن ان روایات کی تنقید، مؤرخین نے آج جو تنقیدی معیار وضع کئے ہیں، اُن کی رُو سے ہونی چاہیئے۔ ان روایتوں کو اُس دَور کے اجتماعی، قبائلی، اور اقتصادی پسِ منظر میں دیکھنا ہوگا۔ مثلاً اہلِ عراق کی شوریدہ سری، انتشار پسندی، کسی عہد پر نہ ٹھہرنا اور ہر وقت بغاوت پر آمادہ رہنا۔ یہ سب اُن کی بدوی فطرت کے مظاہر تھے۔ اور عراق کے عرب اکثر بدو قبائل سے تھے۔ اُن کے مقابلے میں شامیوں میں حضریت تھی اس لئے وہ بنو اُمیہ سے آخر تک وابستہ رہے۔

حضرت عثمانؓ کے عہدِ خلافت میں جو شورش ہوئی، یقیناً اُس کے بہت سے اسباب تھے۔ بعض صحابہ کبارؓ جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا زمانہ دیکھے ہوئے تھے، اُنھیں حضرت عثمانؓ کی بعض پالیسیوں سے اختلاف تھا اور وہ اُن پر نکتہ چینی بھی کرتے تھے۔ لیکن شورش پسندوں کا مدینہ میں داخل ہوکر خلیفہ کو نہایت سنگ دلی سے شہید کر دینا، اُس میں دراصل محرک جذبہ بدو عربوں کا قریش کی سیادت سے برہمی کا تھا۔ اس ضمن میں قابلِ افسوس بات یہ ہے کہ مدینہ والوں نے مل کر اُس وقت اِس انارکی کو نہ روکا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے آگے چل کر تمام اُمت کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔

حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں جو فتوحات ہوئیں، اور اُس کے نتیجے میں مسلمانوں کے ایک خاص طبقے میں دولت کا کوئی حساب نہ رہا، اس سے ایک طرح کی معاشی ناہمواری پیدا ہو گئی اور اُس نے لوگوں کے دلوں کو ایک دوسرے سے مکدّر کر دیا۔

مختصراً جب تک اس طرح کے معاشی، اجتماعی اور قبائلی عوامل کی روشنی میں اسلامی تاریخ کے اُس نزاعی دَور کا مطالعہ نہ کیا جائے گا، اور تاریخ کے جدید تنقیدی معیاروں کی مدد سے اس کا تجزیہ نہیں ہوگا، اُس کے بارے میں ایسی ہی کتابیں لکھی جائیں گی جیسی کہ یہ کتاب ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فاضل مصنف نے اس کتاب پر بڑی محنت کی ہے۔ اور اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لئے حوالوں کی فراہمی میں کوئی کمی نہیں کی۔ کہیں کہیں مصنف کا لہجہ کافی تلخ ہے۔ اور تاریخی واقعات کے بیان میں خواہ مخواہ فریق مخالف کا ذکر کیا گیا ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا اور صرف تاریخی واقعات جیسا کہ مصنف کے نزدیک ہیں، بیان کر دیئے جاتے، تو زیادہ اچھا ہوتا۔

مصنف نے ص ۲۹ پر حضرت علیؓ کے ایک ساتھی کی زبان سے امیر معاویہؓ کے روبرو حضرت علیؓ کے اوصاف یوں گنائے ہیں ۔

"حضرت! وہ نہایت بلند حوصلہ اور قوی تھے۔ نپی تُلی بات کہتے تھے۔ عادلانہ فیصلہ کرتے تھے۔ سراپا علم، بلکہ ہر سمت سے علم کا چشمہ پھوٹا ہوا تھا۔ حکمت کا دریا موجزن تھا۔ دنیا اور اُس کی دلفریبیوں سے ایک گونہ متنفر تھا۔ رات کی تیرگی اور وحشت سے انتہائی اُنس تھا۔ آخرت کے لئے بہت فکرمند بلکہ ہر وقت اسی فکر میں ڈوبے رہتے تھے۔ لباس کی سادگی دیدنی تھی۔ کھانا تکلفات سے یک قلم خالی، سادہ اور موٹا جھوٹا، ہم ہی کی طرح رہتے تھے۔ کچھ امتیاز نہیں تھا .... متدین حضرات کی عظمت اُن کے قلب میں تھی اور غربا کو ہمیشہ اپنا مقرب بناتے تھے۔ اُن کے سامنے طاقت ور ناحق میں طمع نہیں کرسکتا تھا اور ضعیف و ناتواں عدل و انصاف سے بھی مایوس نہیں ہوسکتا تھا ......"

حضرت علیؓ کے یہ اوصاف تھے۔ اور وہ چاہتے تھے کہ وہی دَور واپس آجائے، جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا تھا۔ لیکن زمانہ بدل گیا تھا۔ اُمت میں ایک نیا طبقہ اثر و رسوخ کا مالک بن چکا تھا۔ پھر عربوں کی قبائلی عصبیتیں بھی اُبھر آئی تھیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک آئیڈلسٹ (IDEALIST) تھے، آپ کو یہ گوارا نہ تھا کہ اُن اعلیٰ قدروں سے سرمو ہٹیں۔ جن پہ پہلے عمل ہوتا رہا تھا۔ چناں چہ ہوا یہ کہ آپ کے حمایتی آپ سے تنگ آگئے۔ اور آپ اُن سے تنگ آگئے۔ آپ نے ایک دفعہ اپنے حمایتیوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا: "اے اللہ! میں ان سے تنگ ہوں اور یہ مجھ سے تنگ ہیں۔ اے اللہ ان کو مجھ سے نجات دے اور مجھے ان سے بچا۔" ص ۲۷

امام ابن تیمیہ نے "منہاج السنۃ" میں لکھا ہے: "علیؓ اپنے ظالم سپاہیوں کے ظلم و قہر سے عاجز اور مجبور تھے۔ اور اُن کے ساتھی اُن کے حکموں کو نہیں مانتے تھے۔ معاویہؓ کے ساتھی اُن کے احکام کو مانتے تھے۔" ص ۲۹

اور یہ اس لئے تھا کہ حضرت معاویہؓ حقیقت پسند (REALIST) تھے انھوں نے بدلے ہوئے حالات کے تقاضوں کو سمجھا۔ اور اُنہی کے مطابق اپنی پالیسیاں بنائیں، جن کی وجہ سے وہ عربوں کو قابو میں رکھ سکے، اور حضرت علیؓ اور حضرت حسنؓ کے مقابلے میں کامیاب ہوئے۔ باقی رہا شخصی فضیلت کا معاملہ تو کہاں حضرت علیؓ اور کہاں امیر معاویہؓ ۔

کتاب مجلد ہے۔ ضخامت ۲۴۴ صفحے۔ قیمت ۹ روپے۔

THE QURANIC CONCEPT OF HISTORY

قرآن کا نظریہ تاریخ

از مظہرالدین صدیقی

اس کتاب میں مظہرالدین صدیقی صاحب ریڈر ادارہ تحقیقات اسلامی نے قرآن کے فلسفہ تاریخ سے بحث کرکے یہ بتایا ہے کہ قرآن کن اجتماعی عوامل و محرکات کو قوموں کی تعمیر و ترقی کے لئے ضروری قرار دیتا ہے اور کس قسم کے خیالات و نظریات اور اجتماعی کردار کو قوموں کے زوال و ہلاکت کا باعث سمجھتا ہے ۔ اس سلسلہ میں مصنف نے اولاً قرآنی نظریہ تاریخ کے عمومی اصول بیان کئے ہیں پھر دوسرے باب میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ تورات اور انجیل نے اس مسئلہ سے کہاں تک تعرض کیا ہے ۔ تیسرے باب میں مصنف نے بعض قدیم اقوام کا ذکر کیا ہے مثلاً عاد و ثمود وغیرہ اور بتایا ہے کہ کن عادات و خصائل اور غلط اقدار حیات کے باعث ان کی ہلاکت واقع ہوئی۔ اس کے بعد صدیقی صاحب نے یہودیوں اور عیسائیوں کے عقائد و اعمال کے بارے میں قرآن کی تشریحات پر روشنی ڈالی ہے ۔ اور آخر میں بعض جدید فلسفہ ہائے تاریخ کے ساتھ قرآنی نظریہ تاریخ کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ جن لوگوں کو قوموں کے عروج و زوال کے فلسفہ اور اجتماعی اخلاق کے مسئلہ سے دلچسپی ہے وہ اس کتاب سے ضرور استفادہ فرمائیں۔

(بزبان انگریزی)

قیمت آٹھ روپے

ناظم شعبۂ اشاعت ، ادارۂ تحقیقات اسلامی
پوسٹ بکس نمبر 1035 اسلام آباد

Regd. No. L 7705 *March, 1968*

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

Islamic Research Institute

ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY

اسلامی منہاج کی تاریخ

ڈاکٹر فضل الرحمن
ایم - اے - ڈی فل (آکسفورڈ)

قرآن ، سنت ، اجتہاد اور اجماع صرف فقہ کے اصول اربعہ نہیں ، بلکہ تمام فکر اسلامی کی اساس بھی یہی چار اصول ہیں - تاریخ اسلام بالخصوص اس کے قرون اولی میں ان اصولوں کا کیسے اطلاق کیا گیا - اور مختلف حالات اور زمانوں میں ان کے تحت افکار اسلامی کیسے ارتقا پذیر ہوتے رہے - یہ ہے اس کتاب کا موضوع -

قرن اول میں سنت ، اجتہاد اور اجماع سے کیا مراد لیا جاتا تھا ؟ نیز سنت کیا ہے اور حدیث کیا ؟ کتاب میں اس بنیادی مسئلے پر عالمانہ اور محققانہ نقطہ نظر سے بحث کی گئی ہے - فکر اسلامی کے ابتدائی تشکیلی دور کے بعد کے تغیرات پر بھی محاکمہ کیا گیا ہے - اس سلسلے میں اجماع پر بڑی تفصیل سے بحث ہے -

یہ کتاب اسلامی افکار کے مطالعہ کا ایک نیا باب ہوا کرتی ہے - اس میں فکر اسلامی کے ارتقا کو ایک ایسے نقطۂ نظر سے دیکھا گیا ہے جو تاریخی شعور کا حامل اور تعمیری امکانات کی راہ سجھانے والا ہے - (بزبان انگریزی)

قیمت : آٹھ روپے

ناظم شعبۂ اشاعت ، ادارۂ تحقیقات اسلامی
پوسٹ بکس نمبر1035 اسلام آباد
مطبوعہ استقلال پریس لاہور

فکر و نظر
علمی و دینی مجلہ
ادارۂ تحقیقات اسلامی

مدیر

محمد سرور

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ آن تمام افکار و آراء
سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں -
اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے -

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

شمارہ ۱۱	○ صفر المظفر ۱۳۸۸ھ ○ مئی ۱۹۶۸ء ○	جلد ۵

مشمولات

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

مجلس دار المصنفین اعظم گڑھ (ہند) کے ماہوار علمی رسالہ "معارف" نے اپنے مارچ ۱۹۶۸ء کے شمارے میں ادارہ تحقیقات اسلامی پر اظہار خیال کیا ہے، اور من جملہ اور باتوں کے ادارہ کے ڈائرکٹر ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے بارے میں لکھا ہے :- "...... ان کا اندازِ فکر سراسر مغربی ہے۔ ان کے اجتہادات محض فقہی مسائل تک محدود نہیں بلکہ انھوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر اسلام کی اساس کتاب وسنت اور وحی والہام پر ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیا ہے ...." یہ لکھنے کے بعد "معارف" نے پاکستان کے "صاحب علم ونظر علماء" سے اپیل کی ہے کہ ان کی دینی جماعتوں" کا زور قلم ایک دوسرے کے مقابلہ میں صرف ہونے کے بجائے اصل فتنوں کے سدّباب میں صرف ہونا چاہیئے، ورنہ ان جماعتوں کو نقصان پہنچنے کے ساتھ دین کو بھی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔"

بے شک پرانی راہوں پر چلنے کا ایک فائدہ یہ ضرور ہوتا ہے کہ ان پر چلنے والے ہر غلطی سے محفوظ رہتے ہیں، کیونکہ اگر کوئی غلطی ہوتی ہے، تو وہ ان کی نہیں ہوتی، بلکہ پہلوں کی ہوتی ہے اور اسے یہ کہہ کر بآسانی ٹال دیا جاتا ہے کہ "ھذا ما وجدنا علیہ اباءنا" لیکن جب حالات وضروریات نئی راہیں نکالنے پر مجبور کر دیں، ان پر قدم اٹھائے بغیر کوئی چارہ نہ رہے اور سامنے صرف یہ دو متبادل ہوں کہ یا تو لکیر کے فقیر بن کر کاروانِ تاریخ کے گرد راہ بن کر رہ جاؤ۔ یا نئی راہوں پر قدم بڑھاؤ۔ اور اس کی پروا نہ کرو کہ تمہارا کوئی قدم اِدھر اُدھر پڑتا ہے۔ کیونکہ لوگ ٹھوکریں کھاتے ہیں اور سنبھل جاتے ہیں' غلطیاں کرتے ہیں اور بعد میں ان کی اصلاح کر لیتے ہیں۔ غرض جب یہ صورت حال ہو تو نئی راہوں پر گامزن ہونا ہی پڑتا ہے۔ یہ ضرورت تھی جس کے تحت ادارہ تحقیقات اسلامی کا قیام عمل میں آیا۔ اور وہ

اسی کو پورا کرنے کے لئے بساط بھر کوشش کر رہا ہے۔

یقیناً بعض نئے اقتصادی و معاشرتی مسائل پر، جن سے آج مسلمانوں کو سابقہ پڑ رہا ہے، ادارہ کو سوچ بچار کرنی پڑی اور ان کے بارے میں اُس نے اپنی رائے دی۔ اسی طرح بہت سے ایسے علمی و فکری مسائل ہیں، جنہیں جدید علوم و فنون اور ان سے پیدا ہونے والی ہمہ گیر اثر و نفوذ رکھنے والی تہذیب نے جنم دیا ہے اور جو آج ہر باشعور مسلمان کو اپنی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اپنی کتابوں میں ان مسائل پر بحث کی ہے۔ اور اپنا اور صرف اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ اُن کی اِن آراء میں سُقم ہو سکتے ہیں۔ ان پر تنقید ہو سکتی ہے اور ضرور ہونی چاہیئے، لیکن "معارف" نے جس انداز میں اور جس لہجہ میں ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی اور اس کے ڈائرکٹر کا ذکر کیا ہے اور "دینی جماعتوں کے اصحاب علم و قلم" کو باطل کے مقابلے میں متحد ہونے کی دعوت دی ہے، ہم اس بارے میں کچھ معروضات کرنا چاہتے ہیں۔

دار المصنّفین اعظم گڑھ کی علمی و اسلامی خدمات سے ہمیں انکار نہیں اور ان کے اعتراف و اثبات سے ہمیں ایک دلی مسرّت ہوتی ہے۔ دار المصنّفین نے سیرت نبوی، تاریخ صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور عام تاریخ اسلامی کو روایتی اور مقبول عوام اسلوب میں پیش کر کے برّصغیر کے مسلمانوں کو بہت کچھ دیا ہے اور اس کا یہ احسان ناقابل فراموش ہے۔ لیکن ہم یہ عرض کریں گے کہ اُس کی اِس خدمتِ اسلامی کا ایک محدود دائرہ ہے، اور اُس نے جہاں شبلیؒ کے نام نامی کو زندہ رکھا، وہاں اس کے ساتھ اس دار المصنفین نے اُس شبلیؒ کو جو الغزالی، مولانا روم، النعمان، المامون اور بالخصوص علم الکلام اور الکلام کا مصنف تھا، گوشۂ گمنامی میں پھینک دیا، اور بجائے اس کے کہ دار المصنفین شبلیؒ کی اس نئی راہ کو جو واقعی نئی تھی، اور اُس زمانے میں جب شبلیؒ نے یہ کتابیں لکھیں، کہیں زیادہ نئی تھیں، بہ نسبت ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی آج کی راہ سے، اور آگے بڑھاتا اور اس پر چلتا، اس نے رجعت قہقری اختیار کی اور ان سب فکری اختراعات سے رجوع کر لیا، جو شبلیؒ کی سب سے بڑی علمی و فکری متاع تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم و مغفور ساری عمر تفریح اور تجدد کے خلاف رزم آرا رہے۔ اور آخر میں شبلیؒ کے مقصدِ اقدام و تجدید و تخلیق کو یکسر بھلا کر وابستہ نظام خانقاہی ہو گئے۔ یہ کتنا بڑا المیہ ہے اور شبلیؒ کے ساتھ یہ کتنا بڑا ظلم ہے اُس

سے انتساب رکھنے والوں کا۔

"معارف" کا ادارہ تحقیقات اسلامی پر یہ "ہجوم عمومی" دراصل اسی ذہنیت کی ترجمانی کرتا ہے جو بدقسمتی سے پہلے سے بھی زیادہ راسخ ہوتی جارہی ہے۔

یہ کیوں ہوا؟ اس کے بھی اپنے اسباب ہیں۔ عوام کا مرجع بننا بڑا دل کش ہوتا ہے اور عوام میں اپنی ہر دلعزیزی کو تج دینا افراد کے لئے بڑا مشکل اور اداروں کی کامیابی کے لئے انتہائی سنگ گراں ہوتا ہے۔ دارالمصنّفین نے شبلیؒ کے بعد جو راہ اختیار کی، وہ آسان بھی تھی اور عوام میں مقبولیت کی ضامن بھی۔ اس بارے میں کسی آئندہ موقع پر تفصیل سے عرض کیا جائے گا۔

بے شک ادارہ تحقیقات اسلامی کی اپنی علم و فکر کی خام کاریاں ہیں اور عمل کی کوتاہیاں بھی۔ اور "اس کی تحقیقات" اور "اس کے ڈائرکٹر ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے اجتہادات" میں لغزشوں اور غلطیوں کا پورا امکان ہے، لیکن "معارف" کے شذرات نگار نے یہ جو لکھا ہے کہ "ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے اجتہادات محض فقہی مسائل تک محدود نہیں، بلکہ انھوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر اسلام کی اساس کتاب و سنت اور وحی و الہام پر ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیا ہے . . . ." اگر مولانا شبلیؒ کی کتابیں "علم الکلام" اور "الکلام" ہیں لکھا ہوا مصنف کے ذہن کے کسی گوشے میں ہوتا، تو اس طرح کی زبان و لہجہ میں یہ اعتراض کبھی نہ کرتے۔

مثال کے طور پر "علم الکلام" کے صفحہ ۱۱۴ - ۱۱۵ پر مولانا شبلیؒ نے شاہ ولی اللہ کا ذکر کیا ہے اور ان کی تصوّرِ عالم مثال پر بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ " . . . . حضرت مریم نے جو حضرت جبرئیل کو دیکھا تھا اور حضرت جبرئیل جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے، قبر میں جو فرشتے آتے ہیں . . . . ان سب کو شاہ صاحب اسی عالم (مثال) میں داخل کرتے ہیں، پھر لکھتے ہیں کہ اس قسم کے جو واقعات احادیث میں منقول ہیں، ان کے متعلق تین رائیں قرار پا سکتی ہیں۔"

شاہ صاحب کی ان آراء کو مولانا شبلی یوں بیان کرتے ہیں:-

"یا تو ان کو ظاہری معنوں پر محمول کیا جائے۔ اس صورت میں عالم مثال کا قائل ہونا پڑے گا۔ جیسا کہ ہم نے تسلیم کیا ہے . . . . یا اگر عالم مثال نہ مانا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ یہ واقعات اس شخص

کو اسی طرح معلوم ہوتے ہیں، اگو وہ خارج میں نہیں ہوتے۔۔۔۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ ان احادیث و واقعات کو تمثیل قرار دیا جائے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ جو شخص محض تیسرے احتمال کو مانتا ہے، میں اس کو اہل حق میں سے نہیں سمجھتا۔"

شاہ صاحب کے اس کلام پر خود مولانا شبلیؒ کا تبصرہ یہ ہے:۔

"تیسرے احتمال کو تو شاہ صاحب جائز نہیں رکھتے، لیکن دو پہلے احتمالوں کو جن میں سے ایک کو وہ اہل حدیث کے اصول کے موافق قرار دیتے ہیں، اگر اور مذہبی علماء بھی تسلیم کرلیں تو فلسفہ اور مذہب میں کسی قسم کی نزاع باقی نہیں رہتی۔ فلسفہ خود بڑھ کر کہے گا۔ ع

بیا کہ نیست مرا با تو ماجرا حافظ"!

"علم الکلام" ہی میں ایک باب "حکمائے اسلام" ہے۔ اس میں نبوت، ملائکہ اور وحی کے متعلق اُن کے اقوال ہیں۔ بقول مولانا شبلیؒ، فارابی کے نزدیک "ملائکہ صُور علمیہ کا نام ہے۔۔۔۔ ادراک کے وقت صاحبِ قوۃ قدسیہ کی باطنی اور ظاہر حس اوپر کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ اور اس وقت فرشتہ مجسم صورت میں نظر آتا ہے۔ اس حالت میں صاحبِ قوۃ قدسیہ اس کی آواز بھی سنتا ہے۔ اور یہ آواز وحی ہوتی ہے، لیکن یہ صورت اور یہ آواز دونوں اضافی چیزیں ہیں۔" اور وحی کے بارے میں فارابی کی رائے یہ ہے:۔ "فرشتہ کو براہ راست روح سے اتصال ہوتا ہے اور فرشتہ کا مافی الضمیر روح پر اس طرح پَرتو ڈالتا ہے جس طرح آفتاب پانی میں۔ اس اتصال کی حالت میں فرشتہ کی مثالی صورت اور آواز صاحب قوۃ قدسیہ کو محسوس ہوتی ہے۔۔۔"

اس سے آگے مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ ابن مسکویہ نے بھی وجود باری، نبوت اور وحی پر بحث کی ہے۔ اس کے نزدیک جمادات ترقی کرکے نباتات کے درجے میں آئے، نباتات نے ترقی کی اور حیوانات کے درجے میں آئے۔ پھر انسانیت کا آغاز ہوا۔ "یہی ترقی کا سلسلہ خود انسان کے نوع میں قائم ہے۔ یہاں تک کہ قوائے عقلیہ، ذہن، ذکاء، صفائی باطن اور پاکیزہ خوئی میں ترقی کرتے کرتے انسان ملکوتیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ یہی مرتبہ ہے جس کو ہم نبوت اور رسالت سے تعبیر کرتے ہیں۔"

"وحی کی حقیقت" کے عنوان کے تحت مولانا شبلی نے ابن مسکویہ کی یہ رائے درج کی ہے:۔ "انسان کے قوائے ادراکی کی ترقی اس طرح درجہ بدرجہ ہوتی ہے کہ پہلے وہ محسوسات کا ادراک کرتا ہے۔ پھر محسوسات

سے تخیل، تخیل سے فکر اور فکر سے عقلیات محضہ کے ادراک تک پہنچتا ہے۔ لیکن جب انسان اس مرتبہ تک ترقی کرتا ہے جس کو اوپر ہم نے نبوت کے درجہ سے تعبیر کیا ہے تو اس کو معلومات اور حقائق کے ادراک میں تدریجی ترقی کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بلکہ اس کو ابتداً حقائق اشیاء کا ادراک ہو جاتا ہے۔ یعنی جو باتیں اور لوگوں کو جزئیات کے استقراء اور محسوسات کی تجرید اور مقدمات کی ترتیب سے معلوم ہوتی ہے، وہ پیغمبر کو ابتداً بغیر غور و فکر کے القا ہو جاتی ہے، اسی کو وحی یا الہام کہتے ہیں۔" اور ابن مسکویہ یہ بھی کہتا ہے:۔ "نبی کبھی کبھی معقولات سے محسوسات کی طرف آتا ہے۔۔۔۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مفہوم جو عقلی اور مجرد عن المادہ تھا، مجسم ہو کر محسوس ہوتا ہے بعینہٖ اس طرح جس طرح نیند میں قوت متخیلہ کے ذریعہ سے انسان کو محسوس صورتیں نظر آتی ہیں یا وہ محسوس آوازیں سنتا ہے۔"

یہ ذکر کرنے کے بعد مولانا شبلی لکھتے ہیں:۔ "علامہ ابن مسکویہ نے وحی اور مشاہدات اور مسموعات انبیاء کی جو حقیقت بیان کی، امام غزالی نے کتاب "المضنون بہ علی غیر اھلہ" میں بعینہٖ اس کو اپنے الفاظ میں ادا کیا ہے۔" اس پر وہ یہ اضافہ کرتے ہیں:۔ "لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ وحی اور مشاہدہ کی یہ حقیقت صرف حکماء کا مذہب ہے۔ علمائے ظاہر کے نزدیک یہ قول بالکل کفر میں داخل ہے۔"

اسی سلسلے میں مولانا شبلی اور حکمائے اسلام کے اسی طرح کے اقوال نقل کرتے چلے گئے ہیں اور کہیں اشارہ نہیں کیا کہ انھوں نے "وحی و الہام پر ہاتھ صاف کر دیا ہے"۔ البتہ آخر میں صرف اتنا لکھا ہے:۔ "کیا عجیب بات ہے کہ یہی خیالات کسی کے نزدیک کفر ہیں اور کسی کے نزدیک حقائق و اسرار۔۔۔"

کتاب "الکلام" میں ایک باب ہے "انبیاء کی تعلیم و ہدایت کا طریقہ"۔ اس میں مولانا شبلی لکھتے ہیں:۔ "مذہب کے متعلق بہت بڑی غلطی اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ لوگ انبیاء کے اصول طریقہ تعلیم کو ملحوظ نہیں رکھتے ۔۔۔۔ لیکن امام رازی نے مطالب عالیہ میں، ابن رشد نے کشف الادلہ میں اور شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں تفصیل کے ساتھ یہ اصول بیان کئے ہیں۔"

بعد ازاں مولانا نے حجۃ اللہ البالغہ سے چند ایک اصول ذکر کئے ہیں۔ پہلا اصول یہ کہ انبیاء کو اگرچہ عوام و خواص دونوں کی ہدایت مقصود ہوتی ہے، لیکن چونکہ عوام کے مقابلہ میں خواص کی تعداد اقل قلیل ہوتی ہے۔ اس لئے ان کی طرزِ تعلیم اور طریقہ ہدایت میں عوام کا پہلو زیادہ ملحوظ ہوتا ہے۔ البتہ

ہر جگہ ضمن میں ایسے الفاظ موجود ہوتے ہیں، جن سے اصل حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اور جس کے مخاطب خواص ہوتے ہیں۔ دوسرا اصول۔ انبیاء لوگوں کی عقل و علم کے لحاظ سے ان سے خطاب کرتے ہیں، لیکن اس علم و عقل کے لحاظ سے جو اکثر افراد انسانی میں پائی جاتی ہے۔ تیسرا اصول۔ انبیاء تہذیب اخلاق اور تزکیہ نفس کے سوا اور قسم کے مسائل اور مباحث اور حقائق سے متعرض نہیں ہوتے اور اس قسم کے امور کے متعلق جو کچھ بیان کرتے ہیں، تو انہی کی روایات اور خیالات کے مطابق۔ اور اس میں بھی استعارات اور مجازات سے کام لیتے ہیں۔ چوتھا اصول یہ کہ انبیاء جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں' اس کے اکل و شرب، لباس مکان، سامان آرائش، طریقۂ نکاح زوجین کے عادات، بیع و شرا، معاصی پر دار و گیر' فصل قضایا، غرض اس قسم کے تمام امور پر نظر ڈالتے ہیں۔ اگر یہ چیزیں ویسی ہی ہیں، جیسا ان کو ہونا چاہیئے تو پھر کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں کرتے، بلکہ ترغیب دلاتے ہیں کہ یہ رسوم و آئین صحیح اور واجب العمل اور مبنی علی المصالح ہیں۔ البتہ اگر ان میں کچھ نقص ہوتا ہے . . . . تو ان کو بدل دیتے ہیں۔ وہ بھی اس طرح نہیں کہ سرے سے انقلاب کر دیں، بلکہ اس قسم کی تبدیلی کرتے ہیں کہ جن کے مشابہ کوئی چیز قوم میں پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ یا اُن لوگوں کے حالات میں اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں، جن کو قوم اپنا مقتدا اور پیشوا تسلیم کرتی آتی ہے۔

اور پانچواں اصول یہ ہے کہ انبیاء پر جو شریعت نازل ہوتی ہے، اس کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک وہ عقائد و مسائل جو مذہب کے اصول کلیہ ہوتے ہیں۔ اس حصے میں تمام شریعتیں متحد ہوتی ہیں . . . . . دوسرے وہ احکام اور سنن جو خاص خاص انبیاء کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں اور جن کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ شریعت موسوی مثلاً شریعت عیسوی سے مختلف ہے۔ شریعت کا یہ حصہ خاص خاص قوموں یا ملکوں کے مصالح اور فوائد پر مبنی ہوتا ہے۔ اور اس کی بنیاد زیادہ تر ان خیالات، عقائد، عادات، معاملات، رسوم، طریق معاشرت اور اصول تمدن پر ہوتی ہے جو پہلے سے اس قوم میں موجود تھے۔

مولانا شبلیؒ نے اس اصول کی وضاحت شاہ صاحب کے متعدد اقتباسات سے کی ہے۔ ایک اقتباس کی طویل عبارت کا ایک ٹکڑا یہ ہے:۔ "..... یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر پیشوائے قوم کو اجازت دے دی جائے کہ وہ اپنی شریعت بنالیں ... نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا تجسس کیا جائے۔ اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ

شعائر، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ کیا جائے، جن میں یہ امام پیدا ہو۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔"

شاہ صاحب کی یہ عبارت نقل کرنے کے بعد مولانا شبلی فرماتے ہیں :۔

"اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری ، زنا ، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان میں کہاں تک عرب کے رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے، اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔"

مولانا شبلی نے اپنی ان دونوں کتابوں میں معتزلہ اور حکمائے اسلام کے ان خیالات کی کہیں بھی نکیر نہیں کی۔ بلکہ معتزلہ کے ذکر میں تو ہر جگہ تعریف کا پہلو نکلتا ہے۔ اور ایک حد تک تعریض ہے تو محدثین اور فقہاء کی۔ "علم الکلام" کے شروع ہی میں لکھا ہے :۔ محدثین اور فقہاء اپنے ہم مذہبوں کے سوا کسی اور مذہب والے سے ملتے نہ تھے۔.... اور ان کو مطلق خبر نہیں ہوتی تھی کہ اسلام پر کیا اعتراضات کئے جا رہے ہیں۔ ان کا خطاب صرف اپنے معتقدین کے گروہ سے ہوتا تھا اور وہ ان سے جو کچھ کہہ دیتے تھے، وہ لوگ بغیر کسی عذر کے قبول کر لیتے تھے۔... بخلاف اس کے متکلمین اور خصوصاً معتزلہ ہر مذہب اور ہر فرقہ کے لوگوں سے ملتے تھے اور ان سے مناظرہ و مباحثہ کرتے تھے۔..."

یہ جو کچھ اوپر لکھا گیا ہے، اس کے بعد اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ مولانا شبلی نے اپنے عہد میں اور خاص کر "علم الکلام" اور "الکلام" لکھ کر "اسلام کے تمام عقائد کو فلسفہ حال کے مقابلے میں نہایت بسط اور خوبی کے ساتھ ثابت کرنے کی جو طرح ڈالی تھی، ادارہ تحقیقات اسلامی پچاس سال بعد اسی کو اور آگے بڑھانا چاہتا ہے، تو بے جا نہ ہوگا۔ گو اپنی علمی بے بضاعتی کا ہمیں احساس ہے۔ لیکن کچھ بعید نہیں کہ ہم سے زیادہ اہل اس کام کا بیڑا اٹھالیں اور ان کے ہاتھوں یہ تکمیل کو پہنچے، بہر حال کرنے کا کام یہی ہے، اور حضرت شاہ ولی اللہ، مولانا محمد قاسم، سرسید، مولانا شبلی اور مولانا عبید اللہ سندھی جس قافلے کے سالار تھے اس کے پیچھے چلنے کی طلب اور کوشش اس ادارہ کی ہے۔

○ ● ○

سِیَر یا قانون بین الممالک

ڈاکٹر محمد حمید اللہ

دو خود مختار سیاسی وحدتوں کے تعلقات جن قواعد کے تحت جاری رہتے ہیں، ان کو مسلمان فقہاء نے (عربی میں) "سِیَر" کا نام دیا تھا (جو "سیرۃ" کی جمع اور جس کے معنے طرزِ عمل اور برتاؤ کے ہیں۔) قدیم زمانے میں اسے "قانون بین القبائل" کا نام دے سکتے تھے۔ پھر شہری مملکتوں کے زمانے میں اسے بین البلدیات کہہ سکتے تھے۔ ایک زمانے میں جب "قوم" کا مفہوم سیاسی تھا نسلی نہیں، بین الاقوام کی اصطلاح کا اس پر اطلاق ہو سکتا تھا۔ اب اسے بین الممالک یا بین الدوَل کے سوا کوئی اور نام نہیں دے سکتے۔

اس پس منظر سے معلوم ہوگا کہ سِیَر کا وجود انسانی سماج میں زمانہ ماقبل تاریخ سے ہو چکا ہونا چاہیئے۔ لیکن تاریخی نقطۂ نظر سے ان "قواعد" کے نہیں بلکہ ان "قواعد کے علم" کے موجد پہلی اور دوسری صدی ہجری کے مسلمان فقہاء ہیں۔ دو وجوہ سے یہی استنباط کرنا پڑتا ہے۔

(۱) مسلمان ہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے علم سِیَر کے قواعد کا اطلاق عالمگیر کر دیا۔ اور دنیا کی کسی بھی قوم یا مملکت کو اس سے مستثنیٰ نہ رکھا۔ قدیم ترین قوموں میں سے (۱) آریائی برہمنوں کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ ان کے ہم مذہب، ہم زبان اور ہم تمدن مگر ایک دوسرے سے خود مختار برہمنی مملکتوں میں تو باہمی جنگ و امن کے تعلقات معینہ قواعد کے تحت رہیں گے۔ لیکن باقی دنیا کو جسے ملیچھ کا نام دیا گیا تھا، اچھوت قرار دے کر منوسمرتی وغیرہ کے تحت جانوروں سے بھی بدتر درجے تک پہنچا دیا گیا تھا۔ ان بے چارے ملیچھوں کا سایہ بھی کسی برہمنی مذہب والے پر پڑ جائے تو اسے نہانے کی ضرورت ہو۔ ان سے برتاؤ میں صرف صوابدید کی ہر آن بدل سکنے والی چیز پر عمل تھا۔ (۲) بنی اسرائیل کو توریت نے یہ تعلیم دی کہ جس اجنبی شہر کے سامنے وہ پہنچیں اور وہ خوشی سے اطاعت کرے تو وہاں والوں

---

* یہ مقالہ بین الاقوامی اسلامی [illegible] کے لئے پیرس سے آیا تھا (مدیر)

کو جان کی تو امان رہے گی۔ لیکن وہ بنی اسرائیل کے غلام اور خدمت گار بنیں گے۔ اور اگر مقابلے کے بعد وہ مغلوب ہو تو وہاں والوں میں سے مقاتلوں کو قتل، عورتوں، بچوں کو غلام اور مال و متاع کو غنیمت بنایا جائے گا۔ اس "رعایت" سے بھی عمالقہ قبائل (جو فلسطین کے عربی النسل باشندے تھے) مستثنیٰ تھے۔ ان میں سے کسی ذی روح کو زندہ نہ چھوڑا جائے۔ عورت مرد ہی نہیں دودھ پیتا بچہ بھی، بلکہ اونٹ بکری، بیل اور گدھا تک قتل کر دیا جائے۔ (دیکھو توریت میں کتاب تثنیہ نیز اشموئیل پیغمبر کی کتاب اول)۔ (۳) یونانی تصور ارسطوطالیس وغیرہ کے مطابق یہ تھا۔ جزیرہ نمائے یونان میں بسنے والی ہم مذہب، ہم زبان اور ہم تمدن یونانی شہری مملکتوں میں تو باہمی جنگ و امن میں معینہ قواعد کا اطلاق ہوگا۔ باقی دنیا کے لئے جسے بربر (یعنی بربریت پسند) کا نام دیا گیا تھا، کوئی حق نہیں پایا جاتا تھا، "فطرت نے انہیں یونانیوں کا غلام بننے کے لئے پیدا کیا ہے"۔ اور ان کے متعلق یونانی اپنی صوابدید پر جو چاہے عمل کر سکتے تھے۔ (۴) رومی دور میں نسلی تنگ نظری سے تو نجات ملی لیکن دنیا کو تین حصوں میں بانٹا گیا۔ رومی سلطنت اور دوست اور حلیف ممالک اور باقی دنیا۔ حلیفوں کے ساتھ حالت امن میں تو معین قواعد کے مطابق سلوک ہوتا لیکن باقی اجنبی ممالک نیز سابق حلیف ملک سے جنگ کی صورت میں سوائے صوابدید کے کوئی معین قواعد نہ تھے۔ (۵) یورپ اور امریکہ میں ۱۸۵۶ء تک "قانون بین المسیحیین" پر عمل تھا اور کسی غیر عیسائی کے لئے کوئی "حق" نہیں تسلیم کیا جاتا تھا۔ پوپ چوتھے نکولاس کے مطابق تو کسی غیر عیسائی کو دیئے ہوئے قول کی پابندی مذہبی نقطۂ نظر سے کسی عیسائی پر واجب نہیں بلکہ عہد شکنی ہی بہتر ہے۔ ۱۸۵۶ء میں پیرس کانگرس میں جب ترکی سے ایک معاہدہ کرنا پڑا تو مجبوراً یہ قرار دیا گیا کہ مغربی قانون بین الملک کے اصول و احکام کا اطلاق ترکی پر بھی مساوات کے اصول پر ہوگا۔ اس تاریخ کے بعد رفتہ رفتہ جاپان وغیرہ غیر عیسائی ممالک صریح معاہدوں کے ذریعے متمدن ممالک کے زمرے میں داخل کئے جاتے رہے۔ حالیہ جنگ عظیم تک یہ اصول رہا کہ "متمدن" ممالک میں آپس کے برتاؤ میں تو قواعد معین ہوں گے لیکن غیر متمدن سے، جس سے مراد عملاً یہ تھا کہ جو استعمار پرست مغربی حملہ آوروں کے خلاف اپنی مدافعت کے قابل نہ ہو، سوائے صوابدید کے کسی اور اصول پر عمل کی ضرورت نہیں۔ اب مجلس اقوام متحدہ میں اصول یہ ہے کہ جس جدید امیدوار کو اقوام متحدہ کے موجود الوقت ارکان اپنی اکثریت سے قبول کریں اور اس کی مجلس تحفظ کا کوئی مستقل رکن

اس کے خلاف نہ ہو تو اسے اقوام متحدہ کا رکن بنایا جا سکتا ہے، ورنہ نہیں۔ بہرحال مغرب میں اب تک کسی ملک کو اس کے اپنے حق کی بنا پر "متمدن" تسلیم نہیں کیا جاتا بلکہ یہ فریق ثانی کی مرضی پر منحصر ہے۔ اس کے برخلاف چودہ سو برس ہوئے اسلام نے اپنے آغاز ہی سے یہ اصول قرار دیا کہ ساری غیر مسلم یعنی اجنبی دنیا کے ساتھ برتاؤ کے قواعد معین ہیں۔ صوابدید یا اصول شکنی کی کسی صورت میں اجازت نہیں۔

(۲) مسلمانوں سے قبل مختلف قوموں میں اجنبیوں سے جنگ و امن کے برتاؤ کا ذکر تو ملتا ہے لیکن یہ برتاؤ علم سیاست کا جزو تھا اور نصیحت الملوک یا شہزادوں کی درسی کتابوں میں ان سے بحث ہوتی تھی۔ قانون کی کتابوں میں نہیں۔ بین الممالک تعلقات کے قواعد کا ذکر میرے علم میں اسلام سے پہلے مستقل علم کے طور پر کبھی نہیں ہوا۔ مسلمانوں نے یا تو اس پر خصوصی کتابیں لکھیں یا ان کو قانون (فقہ) کی کتابوں میں ایک باب کے طور پر درج کیا۔ دوسرے الفاظ میں یہ قواعد اسلامی قانون کا جزو تھے۔ مسلمان حاکم کی صوابدید کا مسئلہ نہیں۔ غرض مسلمانوں نے اسے قانون بھی بنایا۔ بین الممالک و عالمگیر بھی اور ایک مستقل علم بھی۔

آغاز

یہ کہنا تو دشوار ہے کہ سب سے پہلے کس مسلمان فقیہ نے علم سِیَر سے بحث کی۔ صحابہ کرام کو چھوڑ بھی دیں تو علقمہ نخعی، ابراہیم نخعی، حماد، ابن سیرین وغیرہ کی کتابیں اب نہیں ملتیں۔ زید بن علی زین العابدین کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی (۱۲۲ھ بھی بیان کی جاتی ہے) ان کی کتاب "المجموع فی الفقہ" البتہ مل گئی اور چھپ گئی ہے۔ اس میں کتاب السیر کے عنوان سے ایک خاصا طویل باب ہے اور مسلمانوں کی خانہ جنگیوں ہی سے نہیں بلکہ اجنبی غیر مسلم ممالک سے جنگ اور صلح کے قواعد سے بحث کرتا ہے۔

امام ابو حنیفہ انھیں کے ہمعصر تھے، معتقد اور شاگرد بھی کہے جا سکتے ہیں۔ بنی امیہ کے آخری حکمرانوں کی ستمگری سے عاجز ہو کر انھوں نے دامے درمے سخنے قلمے انقلاب کی مدد کی۔ چنانچہ زید بن علی کی مسلح کوشش کے وقت انھوں نے بڑی رقم کا چندہ بھی دیا تھا۔ معلوم نہیں ٹھیک کس تاریخ کو بہرحال بروایت ابن حجر انھوں نے ایک مستقل "کتاب السیر" لکھی، جس میں علاوہ اور

قواعد جنگ و امن کے اس نکتے سے بحث تھی کہ "لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق" (حدیث: خالق کی نافرمانی کے لئے مخلوق کی اطاعت نہ کی جائے) یعنی بغاوت شرعی نقطۂ نظر سے کب جائز ہے؟ اس خطیر علمی رائے زنی یا فتوے پر بڑا ہنگامہ مچا۔ ایک طرف تو امام ابو حنیفہ کو عراق چھوڑ کر حرم حجاز میں پناہ گزین ہونا پڑا۔ دوسرے ان کی کتاب کی کئی لوگوں نے تردید لکھی۔ امام اوزاعی کی کتاب اس بارے میں سب سے مشہور ہے۔ امام مالک کی "کتاب السیر" بھی ایسی ہی ہونی چاہیئے۔ کیونکہ لکھا ہے کہ بعض وقت عشاء کی نماز کے بعد سے فجر کی نماز تک دونوں اماموں میں مسجد نبوی میں علمی مباحثہ ہوتا رہا۔ امام مالک کی کتاب اب لاپتہ ہے لیکن امام اوزاعی کی کتاب کے نہ صرف اقتباسات ملتے ہیں بلکہ اس کا جواب جو امام ابو یوسف نے "الرد علی سیر الاوزاعی" کے نام سے لکھا تھا، وہ موجود ہے اور چھپ بھی چکا ہے۔ ان سب کے بعد امام شافعیؒ کا زمانہ آیا اور عباسی دَور میں انھوں نے اپنی کتاب الام میں اس مباحثے پر مفصل تبصرہ کیا ہے۔ چنانچہ وہ اولاً ابو حنیفہ کی رائے نقل کرتے ہیں۔ پھر اس پر اوزاعی کی تنقید۔ پھر ابو یوسف کا جواب اور آخر میں اپنی ذاتی رائے دیتے ہیں۔ اور مسئلہ بہ مسئلہ سارے اقتباسات یا اختلافی مباحث اس طرح درج کرتے ہیں۔

اس دَور کے بعد ہمیں سیَر پر دو طرح کا مواد ملتا ہے۔ ایک تو مستقل کتابیں مثلاً امام محمدؒ کی "کتاب السیر الصغیر" اور "کتاب السیر الکبیر"۔ مذکورہ بالا ائمہ کے علاوہ زفر، ابراہیم الفزاری، واقدی وغیرہ بھی اس موضوع پر کتابیں لکھتے ہیں اور اب فزاری کی کتاب کے ٹکڑے اور واقدی کے اقتباسات ملتے ہیں۔

دوسرے فقہ کی عام کتابوں میں کتاب السیر کے عنوان سے ہمیشہ ایک مستقل باب قانون بین الممالک کے متعلق نظر آتا ہے: سنّی کتابوں میں بھی شیعہ اور خارجی کتابوں میں بھی۔ اور جیسا کہ اوپر اشارہ ہوا۔ اس صورت حال کو بڑی اہمیت ہے کیونکہ اس کے معنے یہ ہیں کہ مسلمان بین الممالک تعلقات کے قواعد کو اپنے قانون ملک کا جزو سمجھتے ہیں، محض صوابدید کی چیز نہیں۔ جو حکمران اور سپہ سالار اپنی مرضی سے بدل سکیں۔ اور جب کوئی چیز قانون ملک کا جزو ہوتی ہے تو اس کی خلاف ورزی پر عدالت اور قاضی کے ہاں فریاد کی جا سکتی اور داد چاہی جا سکتی ہے، چاہے مظلوم دشمن اجنبی ہی کیوں نہ ہو۔ قانون بین الممالک کا اتنا بلند تصور مغرب میں آج تک نہیں آسکا ہے۔

اسلامی قانون بین الممالک کی ایک واقعاتی اہمیت یہ ہے کہ مسلمان چونکہ بحر الکاہل (PACIFIC) سے بحر الظلمات (ATLANTIC) تک صدیوں حکمران رہے۔ اور تین برّاعظموں پر اپنے بے شمار غیر مسلم ہمسایوں سے برتاؤ میں انہیں قواعد پر عمل کرتے رہے، اس لئے قوانین کا باہمی تاثر ناگزیر تھا۔ اسلامی قانون چونکہ زیادہ ترقی یافتہ اور انسانیت پرور تھا اس لئے اس کی تاثیر بھی زیادہ رہی۔ میں نے اپنی حقیر انگریزی تالیف (MUSLIM CONDUCT OF STATE) میں ایک مفصل باب میں اس سے بحث کی ہے کہ جدید مغربی قانون بین الممالک کس حد تک اسلامی قانون اور مسلمانوں کے طرزِ عمل سے ماخوذ اور متاثر ہے۔ یہاں اس اشارے پر اکتفا کرتا ہوں۔

مندرجات

قانون بین الممالک کی اب دو بڑی قسمیں ہوگئی ہیں: عمومی اور خصوصی۔ عمومی میں ان قواعد سے بحث ہوتی ہے جن کے تحت ایک حکومت کے تعلقات دوسری حکومت اور اس کی رعایا سے جنگ اور امن میں جاری رہتے ہیں۔ خصوصی میں اجنبی رعایا کے تعلقات مسلمان رعایا کے ساتھ بتائے جاتے ہیں۔ اس آخر الذکر کو عباسی دَور کے فقہاء نے تہارج کا نام دیا تھا۔ اسے آج کل تصادم قوانین (CONFLICT OF LAWS) کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے مباحث میں اہم تر یہ ہوتا ہے کہ فریقین مقدمہ کے اپنے اپنے قانون میں احکام مختلف ہوں تو فیصلہ کس کے قانون کے مطابق کیا جائے؟ اسلامی قانون میں نکاح ایک معاہدہ ہے اور (طلاق کے ذریعے سے) قابل تنسیخ مگر عیسائی مذہب کے لحاظ سے نکاح ایک مقدس فعل (SACRAMENT) اور ناقابل تنسیخ چیز ہے۔ لہذا ایک عیسائی کنبے کے مرد کے مسلمان ہوجانے کی صورت میں اگر نومسلم شوہر طلاق دے تو اس کے مقدمے کا فیصلہ کس فریق کے قانون کے مطابق کیا جائے؟ بہرحال تفصیلوں میں گئے بغیر عرض کرنا یہ ہے کہ قدیم اسلامی کتب سِیَر میں عمومی اور خصوصی دونوں قسم کے قانون ہائے بین الممالک کا یکجا ذکر ہوتا رہا ہے۔

اساس

اپنوں سے کسی ملک میں قانون ملک یکے دیں ایک برتاؤ ہوتا ہے۔ صرف پرایوں کے لئے سِیَر کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن کسے اپنا اور کسے پرایا سمجھا جائے؟ اس بارے میں ہر تمدن کا اصول الگ رہا ہے۔ اوپر تمہید

میں اس کی تاریخ اور ارتقا بیان ہوا۔ آج کل مغرب میں زیادہ تر جغرافی یعنی سیاسی قومیت کارفرما ہے۔ نسل، زبان اور مذہب کو قانوناً کم ہی اہمیت ہے۔ جمہوریہ جنوبی افریقہ میں نسلی یا رنگی قومیت ہے۔ کالی رعایا درجۂ دوم کے شہری قرار دیئے گئے ہیں۔ جمہوریۂ اسرائیل میں نسلی قومیت براج رہی ہے۔ عیسائی اہلِ ملک درجہ دوم کی اور مسلمان اہلِ ملک درجہ سوم کی رعیت ہیں۔ اور یہودی چاہے دنیا کے کسی ملک میں رہتے ہوں) خود بخود اسرائیل کی رعیت بھی سمجھے جاتے ہیں۔ گویا ان اجنبی یہودیوں کو مرکب یا دُہری قومیت حاصل ہوتی ہے۔ روس میں صرف اشتراکی درجہ اوّل کی رعیت ہیں اور ذمہ داری کے عہدوں پر فائز ہو سکتے ہیں (پارلیمنٹ کی رکنیت ہو کہ وزارت کسی غیر اشتراکی رعیت کو نہیں دی جا سکتی)۔ غیر اشتراکی باشندگانِ ملک خاص کر مسلمانوں کو اپنے مذہبی قانون پر عمل کی اجازت نہیں۔

اس کے برخلاف مسلمان فقہاء نے اپنے دورِ عروج میں مطمحِ نظر (آئڈیالوجی) کو سیاسی وملّی ربط کا اصول قرار دیا۔ یعنی سارے مسلمان ایک قوم ہیں اور سارے غیر مسلم ایک دوسری قوم لیکن مسلمان اپنے قانون پر اور غیر مسلم اپنے اپنے قانون پر عمل کریں۔ نتیجہ یہ ہے کہ سِیَر (قانون بین الممالک) کی کتابوں میں مسلمانوں نے "اپنوں" سے بحث صرف بغاوت اور خانہ جنگی کی صورت میں کی اور "پرایوں" میں نہ صرف اجنبی غیر مسلم سلطنتوں اور ان کی رعایا سے بحث کی بلکہ خود اسلامی مملکت کی غیر مسلم رعایا (ذمیوں) سے بھی۔

اس میں غیر مسلموں کا فائدہ ہی فائدہ ہے کیونکہ قرآن مجید کے صریح احکام کے تحت ہر مذہبی گروہ کو قانونی، دینی اور سماجی امور کی حد تک خود مختار رہنے کا حق ہے۔ دو عیسائیوں میں دیوانی یا فوجداری جھگڑا ہو تو "ولیحکم أهل الانجیل بما أنزل الله فیه" (المائدہ: ۴۶) کے تحت ان کا مقدمہ اسلامی مملکت کی عیسائی عدالت میں عیسائی جج کے سامنے اور عیسائی قانون کے مطابق چلتا ہے۔ اسلامی قانون کا ان پر اطلاق نہیں ہوتا۔ یہی حال ہر مذہبی گروہ یہودی اور پارسی وغیرہ کا ہے۔ عیسائیوں میں فرقہ پرستی اور ان میں کثیر باہمی اختلاف کی بنا پر خلافت راشدہ میں یہ حل نکالا گیا کہ خصوصی فرقہ وار عدالتوں کی جگہ ہر فرقے کے پادریوں اور کلیساؤں کو عدالتی اختیار بھی دے دیئے جائیں۔ (اگر فریقین مقدمہ مختلف مذہبوں یا ایک ہی مذہب کے مختلف فرقوں کے ہوں تو فریقین ہی یہ طے کرتے تھے کہ کس ثالث سے رجوع کریں۔ عموماً مسلمان کا انتخاب

ہوتا رہا ہوگا)۔

اسلام تبلیغی مذہب تو ہے لیکن دین قبول کرنے میں جبر و اکراہ کو قرآن نے ممنوع قرار دیا ہے۔ غیر مسلموں کے لئے ذمّی (یعنی زیر حفاظت اور ذمہ داری سے مستفید شخص) کا نام بے معنی نہیں۔ انھیں اپنے دین اور اپنے تمدن سے استفادے کی آزادی رہتی ہے۔ مسائل قانونِ شخصی، نکاح، طلاق وراثت وغیرہ کے ہوں، یا سماجی و معاہداتی۔ ان پر اسلامی قانون عائد نہیں کیا جاتا۔ سیَر میں چونکہ اجنبیوں سے بحث ہوتی ہے، اس لئے ذمّیوں کو ناگزیر اس کا موضوع قرار دیا گیا اور یہ صراحت کی گئی کہ بیرون سے سیاحت وغیرہ کے لئے آنے والے اجنبی بھی اپنے ہم مذہب ذمّیوں میں داخل شمار کئے جائیں گے۔ مزید برآں ادنیٰ ملازمت سے لے کر وزارت تنفیذ تک سارے ہی عہدے غیر مسلموں کے لئے کھلے ہوئے ہیں جیسا کہ ماوردی، ابویعلی الفراء وغیرہ نے صراحت کی ہے خود رسول اکرمؐ نے عمر بن امیہ ضمری کو سفیر بنا کر حبشہ بھیجا تھا۔" اور وہ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے۔"

اس فراخدلی اور رواداری کا فائدہ یہ ہوا کہ اسلامی مملکتوں میں غیر مسلم رعایا کی بغاوتیں (ترکی میں مغربی تصوّر قومیت آنے سے قبل تک) تقریباً ناپید رہیں۔ خلافتِ راشدہ کی برق آسا فتوحات نے ۲۶ھ میں اسلامی فوجوں کو ایشیا، افریقہ اور یورپ کے تین برّاعظموں پر پہنچا دیا تو اس وقت مسلمان اقلیت ہی میں نہیں آبادی میں اقل قلیل تھے۔ اس کے دس سال بعد حضرت عثمانؓ کی شہادت کے سلسلے میں خانہ جنگی شروع ہوئی اور سالہا سال جاری رہی لیکن اس اثنا میں نہ سابق بیزنطینی (رومی) رعایا نے بغاوت کرکے آزادی حاصل کرنے کی کوشش کی اور نہ سابق ایرانی یا کسی اور رعایا نے۔ بلکہ بہ اتفاق مورخین یہ ذمّی مسلمانوں کی ماتحتی کو اپنے سابق ہم مذہبوں کی حکومت پر ترجیح دیتے رہے۔ یہی حال علی العموم اموی اور عباسی دَور رہا۔ اس کا راز یہی معلوم ہوتا ہے کہ ذمّیوں کو کامل داخلی خود مختاری حاصل رہی؛ عبادت و ضمیر کی بھی اور ثقافت اور عدل گستری کی بھی۔

شائد یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مغربی تصوّر قومیّت میں بنی نوع آدم کا تشتّت ہی روز افزوں ہوتا ہے۔ اسلامی تصوّر قومیّت میں منتشتّت و متفرق اجزاء کے روز افزوں توحّد کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

ماخذِ احکام

سیَر چونکہ فقہ کا ایک باب اور ایک جزو ہے، اس لئے اسلامی قواعدِ سیَر کے ماخذ اوّلاً وہی ہوں گے، جو فقہ کے ہیں۔ یعنی قرآن وسنت نیز اجتماعی یا انفرادی آراء فقہاء۔ لیکن عہدِ نبوی ہی سے اس سلسلے میں بین الممالک معاہدات کو ایک جائز اور واجب التعمیل ماخذ تسلیم کر لیا گیا (مثلاً صلح نامۂ حدیبیہ) ایسا ماخذ صرف فریقین معاہدہ میں کارفرما رہتا ہے اور صرف اس وقت تک جبکہ معاہدہ نافذ رہے۔ دیگر ممالک واوقات کے لئے وہ ایک نظیر کا کام دیتا ہے۔

ایک اور ماخذ متقابل اثر (RECIPROCITY) ہے۔ مثلاً حضرت عمرؓ کا حکم سرحدی چنگی کے افسروں کے نام کہ غیر ممالک کے تاجر جو کچھ درآمد کریں تو ان سے اسی شرح پر چنگی وصول کی جائے جس شرح پر ان تاجروں کے وطن میں مسلمان تاجروں سے وصول کی جاتی ہے۔ امام محمدؒ نے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر کسی اجنبی ملک میں مسلمان تاجروں یا عورتوں پر چنگی معاف ہو تو مماثل برتاؤ وہاں کے تاجروں سے اسلامی سرزمین میں کیا جائے گا۔ اسی طرح استیمان (ویزا) کے قواعد بھی مساوات اور تعامل کی اساس پر مبنی رہے۔

مزید تفصیلوں میں گئے بغیر عرض کرنا یہ ہے کہ اس طرح اسلامی سیَر ایک منجمد اور غیر ترقی پذیر نظام بن جانے کی جگہ نشو ونما پانے اور ہر زمانے کی ضرورتوں کا ساتھ دینے کے قابل رہتا ہے۔ اور فقہاء حسن ماصفا دع ماکدر پر عمل کر سکتے ہیں۔

مؤیّدہ یا قوت نافذہ (SANCTIONS)

حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام ہدایت نامے میں کیا خوب کہا ہے کہ "لا ینفع تکلم بحق لا نفاذ لہ" (اس حق سے فائدہ ہی کیا جو نافذ نہ کیا جا سکے)۔ دیگر قوانین کی طرح سیَر سے بھی حقوق اور واجبات دونوں پیدا ہوتے ہیں۔ فریق ثانی یعنی غیر مسلم مملکت کے نظام سے یہاں بحث نہیں۔ بتانا صرف یہ ہے کہ مسلمانوں کے ہاں خاص کر سیَر کا نفاذ کن تہدیدات کے تحت ہوتا ہے۔

قانون کے نفاذ کے لئے حکومت کی مادی قوت محکمہ پہلی چیز ہے۔ پولیس، فوج اور دیگر مادی وسائل اس سلسلے میں قابل ذکر ہیں۔ جب کوئی منتظر اسلامی عدالت سے رجوع ہوتا ہے تو وہ فریقین کو حاضر ہونے پر مجبور کرتی ہے۔ سماعت کے بعد فیصلہ کرتی اور اپنے حدود اختیار

(اسلامی مملکت) کے اندر اس کا نفاذ کرتی ہے۔ چاہے یہ فیصلہ مسلمان کے حق میں ہوا ہو یا غیر مسلم دشمن کے۔ نفاذ پر آمادہ یا مجبور کرنے والی دوسری چیز خدا اور عذابِ آخرت کا خوف ہے۔

صرف ایک مادی وسیلے کے مقابلے میں یہ مادی اور روحانی دوگونہ مؤیدہ ظاہر ہے کہ زیادہ مؤثر ہے۔ اب زمانۂ حال میں اخبارات کے باعث دنیا میں فضیحت رائے عامہ کی طرف سے تقبیح اور مماثل امور کو بھی روز افزوں اہمیت حاصل ہوتی جا رہی ہے۔ بین الاقوامی عدالت انصاف ابھی طفولیت میں ہے۔ عدالت حقوق انسانی بے بس بھی ہے اور نا اہلوں کے ہاتھ میں بھی ہے۔ مجلس اقوام متحدہ کو اس کے دستور نے معطل بنا رکھا ہے۔ لیکن ان ضمنی چیزوں میں چاہے مسلمان مملکتیں شریک ہوں، ان کی ایجاد کا سہرا ان کے سر نہیں۔

قانون بین الممالک کے احکام تین حصوں میں تقسیم کئے جاتے ہیں: حالتِ امن، حالتِ جنگ اور حالتِ غیر جانب داری۔ یہاں چند اشاروں پر اکتفا کے سوا چارہ نہیں۔

خود مختاری اور اقتدار اعلیٰ (INDEPENDENCE AND SOVEREIGNTY)

غیر محدود آزادی کا دنیا میں وجود نہیں۔ کچھ قدرتی پابندیاں ہیں: بچہ کتنا ہی چلائے، ماں چاند کو توڑ کر اس کے ہاتھ میں نہیں دے سکتی۔ کچھ پابندیاں غیروں کے مماثل حق سے پیدا ہوتی ہیں: میرے لئے بے شک یہ ممکن ہے کہ جسے چاہوں قتل کروں، جس کا مال چاہوں چھینوں۔ لیکن اتنا ہی امکان ہر دوسرے شخص کو بھی میرے خلاف پایا جاتا ہے۔ مجبوراً یہ پابندی گوارا کرنی پڑتی ہے کہ نہ میں کسی شخص کو قتل کر سکوں اور نہ کوئی دوسرا مجھے۔ ان اصول کا اطلاق افراد ہی کی طرح مملکتوں پر بھی ہوتا ہے۔

مذکورہ قدرتی اور باہمی مفاد کی پابندیوں کے سوا معاہداتی پابندیاں بھی حکومتیں قبول کرتی ہیں۔ کبھی خوشی سے اور کبھی مجبوراً۔ ان سارے امور کا اطلاق بلا تفریق مذہب و ملت ساری انسانی حکومتوں پر ہوتا ہے۔

اصولاً دنیا میں صرف ایک اسلامی مملکت ہونی چاہیئے۔ جب سب کا کعبہ اور قرآن ایک ہے تو خلیفہ یا امام بھی ایک ہونا چاہیئے۔ لیکن اس کا امکان نظر آتا ہے کہ ایک سے زائد اسلامی مملکتیں وقت واحد میں پائی جائیں۔ مثلاً صحیح بخاری میں ذکر ہے کہ جب نجاشی کی وفات کی اطلاع آئی۔

تو رسول اللہؐ نے اس پر غائبانہ نماز جنازہ پڑھی۔ یعنی وہ مسلمان تھا لیکن وہ اپنے ملک میں عملاً خود مختار بھی تھا۔ چاہے وہ رسول اکرمؐ کو اپنا دینی ہی نہیں دنیوی پیشوا بھی مانتا ہو لیکن حبشہ کے نظم و نسق کے لئے مدینے سے احکام بھیجے جانے کا پتہ نہیں چلتا۔

نیم مختار مملکتیں بھی عہد نبوی میں نظر آتی ہیں۔ عمان (جنوب مشرقی عرب) میں جلندی کے دو بیٹوں جیفر اور عبد کی مشترکہ حکمرانی تھی۔ آنحضرت صلعم نے انھیں خط لکھا کہ اگر مسلمان ہوئے تو انھیں ان کی بادشاہت پر برقرار رکھا جائے گا، ورنہ ان کے علاقے پر قبضہ کر لیا جائے گا۔ دونوں مسلمان ہو گئے۔ اس پر آنحضرت صلعم نے ان کے ہاں حضرت عمرو بن العاص کو بھیجا۔ (جنھیں ایک طرح مقیم سیاسی نمائندہ یا رزیڈنٹ کہا جا سکتا ہے)۔ اور مورخ بتاتے ہیں کہ مسلمانوں سے زکوٰۃ کی وصولی اور اسلامی مقدمات کا فیصلہ حضرت عمرو بن العاص سے متعلق تھے۔ باقی سارے امور میں جیفر و عبد خود مختار تھے۔

ایک سے زائد خود مختار مملکتیں خانہ جنگی کے ذریعے مسلمانوں میں بطور امر واقعہ پہلی صدی ہجری ہی میں وجود میں آگئیں۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت اور حضرت معاویہ کے زمانے کے عام الجماعۃ (اتحاد کے سال) کے مابین سال ہا سال تک عملاً دو اسلامی مملکتیں رہیں۔ اس کے بعد اموی دور میں حضرت عبداللہ بن الزبیر کی حجازی حکومت بھی قابل ذکر ہے۔ بعد ازاں عباسیوں کی آمد پر اندلس مستقلاً الگ ہو گیا۔ رفتہ رفتہ خود مختار اسلامی مملکتیں روز افزوں ہوتی چلی گئیں۔ مجبوری کا کیا علاج ؟ عباسی دور کے مختار فقہاء نے بالآخر فتویٰ ہی دے دیا کہ ایسا ہو سکتا ہے۔

اتحاد اسلامی کا جذبہ عوام و خواص میں اب بھی برقرار ہے، لیکن ایک فردی خلافت اب ذرا دیر طلب نظر آتی ہے۔ البتہ ایسی مجلس خلافت جس کے ارکان اسلامی مملکتوں کے صدر ہوں، نسبتاً آسان حل ہے۔ اور اس میں سب کا فائدہ ہی نظر آتا ہے۔ نقصان کسی کا نہیں۔

اختیار سماعت (JURISDICTION)

اس سلسلے میں ذمیوں کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ نیز اس کا بھی کہ اجنبی مسافروں پر مسلمانوں کے قانون کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ ان کے ہم مذہب ذمیوں کے قانون کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہ خصوصیت بھی قابل ذکر ہے کہ اسلامی تصور انصاف کے تحت ادنیٰ و اعلیٰ میں کوئی فرق نہیں حتیٰ کہ صدر مملکت

بھی معمولی عدالت کے ماتحت سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ خلفاء راشدین کے دور سے لے کر ہمارے زمانے تک کے مسلمان حکمران کو ضرورت پر خود اس کی اپنی مملکت میں قاضی کے سامنے جواب دہی کے لئے آنا ایک معمولی واقعہ رہا ہے۔ غیر ملکی مہمان حکمران یا سفیر کی عزت تو کی جاتی ہے لیکن ان کا قانون سے بالا ہونا اسلامی نظام عدل گستری میں تسلیم نہیں کیا جاتا۔ (اگرچہ وہ آج مغربی قانون بین الممالک کے مسلّمات میں شامل سمجھا جاتا ہے)۔

سفارت | ماقبل تاریخ زمانے سے انسانی سماج میں پیام رساں پائے جاتے ہیں، لیکن مستقل سفیروں کا آغاز بہ ظاہر مسلمانوں ہی کے ہاں سب سے پہلے ہوا۔ اور یورپ میں اس کے کوئی دو سو سال بعد۔ جیسا کہ امیر علی نے (HIST. OF SARACENS میں) لکھا ہے۔ خلیفہ بغداد کے مستقل نمائندے "خود مختار" صوبوں کے موروثی والیوں کے دربار میں اور ان والیوں کے کارندے بغداد میں رہا کرتے تھے۔

سفارت کے ذریعے معاہدے بھی ہوا کرتے ہیں۔ اس بارے میں عیسائی اور اسلامی تصوّر میں بنیادی فرق ہے۔ پوپوں نے خاص کر پوپ چوتھے نکولاس نے فتویٰ دے رکھا ہے کہ غیر مذہب والوں سے جو وعدہ یا اقرار کیا گیا ہو، اس کی پابندی عیسائی پر واجب نہیں۔ اسلام (قرآن) نے اس کے برعکس وعدے کی پابندی اور معاہدے کی تعمیل کو ہر کسی کے ساتھ لازمی اور واجبی چیز قرار دیا اور عہد شکنی پر گناہ اور عذاب آخرت سے بھی ڈرایا ہے۔ ایک مشہور حدیث میں تو یہاں تک حکم ہے کہ "وفاء بغدر خیر من غدر بغدر" (دوسرے کی غداری کے باوجود عہد کا وفا کرنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ غداری کا جواب غداری سے دیا جائے)۔

جنگ | قانونِ جنگ ایک طویل داستان ہے۔ بعض پرانے مسلمان مؤلفوں نے اسے روا قرار دیا ہے۔ اور سماج کی بیماریوں کا آخری علاج، اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ تعدّی اور حد سے تجاوز عمل میں نہ آئے اور قتل و خونریزی ناگزیر حد تک روا ہے۔ عہد نبوی میں دفاعی اور پیش بندی کی صرف دو طرح کی جنگوں کا پتہ چلتا ہے اور دشمن کو بھی اسلام قبول کرنے پر سارے گزشتہ جرائم سے معاف کر دیا جاتا ہے۔ لیکن چند ذیلی تفصیلیں بے محل نہ ہوں گی۔

اعلان جنگ ضروری ہے۔ ممکن ہو تو ہر لڑائی کے آغاز پر دعوتِ اسلام دی جائے۔ جنگ

کا اثر سابقہ واجبات پر نہیں پڑتا۔ مثلاً حالتِ امن میں کوئی اجنبی ہمارے ملک میں آئے اور اس کے اثناء قیام میں اس کے ملک سے جنگ چھڑ جائے تو اس کی چاہے نگرانی کی جائے لیکن نہ اس کو قتل و قید کیا جا سکتا ہے اور نہ اپنے وطن واپسی سے روکا جا سکتا ہے۔ ایسی واپسی کے وقت وہ اپنی ساری دولت اور جائداد بھی ساتھ لے جا سکتا ہے۔ اسی طرح ایک حدیث (السیف محّاءٌ للذنوب إلا الدَّین) کے مطابق اجنبی کے واجب الادا قرضے اس سے جنگ چھڑنے کے باوجود منسوخ نہیں ہوتے۔ مالِ غنیمت انفرادی سپاہی کا حق نہیں ہوتا بلکہ ساری غنیمت یکجا کی جاتی ہے اور ساری فوج کو اس میں حصہ دلایا جاتا ہے۔ (سپہ سالار اور سپاہی کے حصّے برابر ہوتے ہیں) حتیٰ کہ ان سپاہیوں کو بھی جو لشکر میں تو تھے لیکن لوٹ یا لڑائی میں شریک نہ ہوئے۔ ایک صحیح حدیث قابلِ ذکر ہے۔ کسی صحابی نے پوچھا کہ بعض لوگ اپنی بہادری کے دکھاوے کے لئے جنگ کرتے ہیں۔ بعض قومی عصبیت کے تحت وغیرہ۔ ان میں کون خدا کی راہ میں جنگ کرنا سمجھا جائے گا؟ رسول اکرمؐ نے جواب دیا: "صرف وہ جس کی غرض یہ ہو کہ خدا کا بول بالا ہو۔" (من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا۔)

یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ اگر کوئی نبی خود جنگ کی نگرانی نہ کرے بلکہ دنیا دار اور بے دین بادشاہوں پر چھوڑ دے تو جنگ میں انسانیت پیدا نہیں ہو سکتی۔ مسلمانوں کی خوش قسمتی ہے کہ ان کے پیغمبرؐ نے سپہ سالاری بھی فرمائی اور ایسا نمونہ بھی چھوڑا جو مسلمان بادشاہوں کے لئے واجب العمل ہے۔ اور ساتھ ہی انسانیت پرور بھی۔

غیر جانب داری آج کل عربی مؤلف اسے حیاد کہنے لگے ہیں۔ قبل اسلام کی عربی میں نیز قرآن و حدیث میں اس کے لئے اعتزال کی اصطلاح برتی گئی ہے۔ غیر جانبداری جب چاہے ختم کر کے جنگ میں شرکت تو کی جا سکتی ہے لیکن کوئی جنگ سابقہ معاہدے کی منسوخی کے اعلان اور فریقِ ثانی کو اطلاع دیئے بغیر شروع نہیں کی جا سکتی اور جب تک غیر جانبدار رہیں، غیر جانبداری کرنی چاہیئے۔ قرآن مجید میں تو "معاہدہ کئے ہوئے" ملک میں مسلمانوں پر ظلم ہو تو بھی غیر جانبداری کے زمانے میں غیر جانبدار رہنے کا عجیب و غریب حکم ملتا ہے۔

مشتے نمونہ از خروارے۔

ابن خلدون کے تعلیمی نظریات

الوالفتوح محمدؐ التونسی ــــ ترجمہ: محمد سرور

حالاتِ زندگی

ابنِ خلدون ۷۳۲ھ میں تیونس میں پیدا ہوا۔ اس کا خاندان اسپین کے مشہور شہر اشبیلیہ سے ترکِ وطن کر کے یہاں آباد ہو گیا تھا۔ ابنِ خلدون کے زمانے میں اسپین سے آنے والے علماء کی ایک کثیر تعداد تیونس میں موجود تھی۔ نیز خود ابنِ خلدون کا اپنا بڑا علمی خاندان تھا۔ اور صدیوں سے اس کے افراد مختلف اسلامی حکومتوں میں اعلیٰ عہدوں پر سرفراز ہوتے چلے آ رہے تھے۔ یہ ماحول تھا جس میں ابنِ خلدون نے آنکھیں کھولیں اور نشو و نما پائی۔

ابنِ خلدون نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ اس کے بعد اس نے اسپین سے آنے والے علماء سے پورا استفادہ کیا۔ وہ ابھی بیس سال کا ہی تھا کہ تیونس کے حکمران کا کاتب بن گیا، لیکن یہاں وہ زیادہ دیر نہ ٹھہرا، تیونس سے وہ شمالی افریقہ کی دوسری امارتوں میں یکے بعد دیگرے منتقل ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ وہ اُندلس پہنچا، اُندلس کے فرمان روا شاہِ غرناطہ نے اُسے اپنے اہلِ دربار میں شامل کر لیا، اور اپنا سفیر بنا کر اسپین کے ایک عیسائی فرمان روا کے پاس بھیجا، وہاں سے واپسی پر ابنِ خلدون کو اُندلس بھی چھوڑنا پڑا۔ اور وہ پھر شمالی افریقہ آ گیا۔ اس دفعہ پھر شمالی افریقہ میں اسے کہیں چین نہ ملا۔ اور وہ ایک امارت سے دوسری امارت میں قسمت آزمائی کرتا پھرا۔ آخر وہ اس سیاسی زندگی سے تنگ آ گیا۔ اور اس نے علمی زندگی اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ ۷۷۶ھ میں ابنِ خلدون اپنے ایک دوست قبیلہ بنو عریف کے ہاں پہنچا۔ اور ۷۸۰ھ تک وہیں رہا۔ اس عرصہ میں اس نے اپنا وہ مقدمہ تاریخ لکھا جس نے اس کے نام کو زندہ جاوید بنا دیا ہے۔ اتفاق سے

یہ پُر سکون زندگی بھی ابنِ خلدون کو راس نہ آئی، اور وہ اس گوشۂ تنہائی سے پھر قسمت آزمائی کو نکل پڑا، لیکن دشمنوں نے اس کو آرام نہ لینے دیا۔ اور آخر وہ مجبور ہو کر حج کے ارادہ سے مشرق کی طرف چل دیا۔ اور اس طرح ۷۸۴ھ میں وہ قاہرہ پہنچا۔

قاہرہ پہنچنے سے پہلے ابنِ خلدون علمی و سیاسی دونوں لحاظ سے کافی پختہ ہو چکا تھا اور اس نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف مقدمہ تاریخ بھی لکھ لی تھی۔ جس زمانے میں وہ قاہرہ پہنچا، قاہرہ تاتاریوں کے ہاتھ سے ۶۵۶ھ میں بغداد کی تباہی کے بعد اسلامی عربی ثقافت کا سب سے بڑا مرکز بن چکا تھا۔ اور وہاں علم و علماء کی بڑی قدر دانی ہوتی تھی۔ یہ مملوک سلطان برقوق کا زمانہ تھا۔ قاہرہ میں جیسے ہی اس کے قدم جمے، اس نے جامعہ ازہر میں درس دینا شروع کر دیا، اور اس کے اردگرد اہلِ علم کا ایک حلقہ بھی جمع ہو گیا پھر اسے مالکی قضاء کا عہدہ مل گیا۔ لیکن یہاں بھی تقدیر کے نشیب و فراز نے اس کا ساتھ نہ چھوڑا وہ کئی بار قاضی بنا اور کئی بار اسے برخاست کیا گیا، اسی زمانے میں اسے ایک اور الم ناک حادثے سے دوچار ہونا پڑا۔ اس کے اہل و عیال تیونس سے سمندری جہاز کے ذریعہ مصر آرہے تھے کہ وہ راستے میں ڈوب گئے۔ ایک دفعہ تاتاری دمشق پر حملہ آور ہوئے، تو وہ سلطانِ مصر کے ساتھ محاذِ جنگ پر گیا، اور جب سلطان مذکور بغیر لڑے قاہرہ لوٹ گیا، تو دمشق کو حملہ آوروں کی غارت گری سے بچانے کے لئے وہ تاتاریوں کے فرمان روا امیر تیمور سے ملا۔ اور اس سے دیر تک گفت گو کی۔ ابنِ خلدون نے اس ملاقات کا ذکر کیا ہے۔

ابنِ خلدون نے کافی لمبی عمر پائی، جو آخر میں تمام تر درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں گزری۔ اس نے کئی کتابیں لکھیں۔ ایک کتاب منطق پر تھی، ایک کتاب میں فلسفہ ابنِ رشد کا اختصار کیا۔ اُس نے فقہ، ادب اور حساب پر بھی تصنیفات کیں، لیکن سوائے اس کی تاریخ کے باقی تمام کتابیں ضائع ہو گئیں۔

<u>تعلیم و تربیت پر بحث</u>:۔ فلسفۂ تاریخ کے اصول وضع کرنے میں ابنِ خلدون کو اوّلیت حاصل ہے، اور اس طرح وہ پہلا مورّخ ہے جس نے علم عمرانیات کی طرح ڈالی۔ اس کے علاوہ ابنِ خلدون نے اپنے زمانے کے طریق ہائے تعلیم و تربیت پر بھی بڑی غائر بحثیں کی ہیں اور اس ضمن میں ایسے افکار پیش کئے ہیں جن کی مدد سے ایک جدید طریقہ، تعلیم و تربیت ترتیب دیا جا سکتا ہے۔

اسلامی تعلیم و تربیت کے پیش نظر دو مقصد ہوتے تھے۔ ایک دینی، دوسرا دنیوی۔ قرآن کریم کی آیت "وابتغ فیما اتاك الله الدار الاخرة ولا تنس نصیبك من الدنیا": (جو کچھ اللہ تعالیٰ نے تمہیں دیا ہے۔ اس میں دارِ آخرت کو طلب کرو اور اس دنیا کا بھی اپنا حصہ نہ بھولو) میں ان دونوں مقاصد کی طرف بڑا جامع اشارہ ملتا ہے۔ اسی طرح رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث "اعمل لدنیاك كانك تعیش ابداً، واعمل لآخرتك كانك تموت غداً": (اپنی دنیا کے لئے اسی طرح کام کرو جیسے تم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے زندہ رہوگے۔ اور آخرت کے لئے اس طرح کام کرو، جیسے تم کل ہی مر جاؤ گے) میں اس کی طرف رہنمائی کی گئی ہے۔ غرض اسلامی تعلیم و تربیت میں ان دونوں مقاصد کو بڑی خوبی سے جمع کیا جاتا تھا۔

تعلیم میں قرآن کی مرکزی حیثیت

گو مختلف اسلامی ملکوں میں وہاں کے ماحول کے مطابق تعلیم و تربیت کے طریقے مختلف رہے ہیں، لیکن اس کے باوجود تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق تھا کہ قرآن مجید ہی اصل دین اور تمام علوم اسلامیہ کا منبع و مصدر ہے۔ چناں چہ جہاں تک عربی ممالک کا تعلق ہے ان میں سے ہر ایک میں قرآن ہی تعلیم کا اصل اُصول ہوتا تھا۔ اور اسی مرکز کے ارد گرد دوسرے علوم کی تعلیم گھومتی تھی۔ ابن خلدون اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے :۔

"اس سے مقصود بچے کے اندر عقائد ایمانی کو راسخ کرنا اور دین کے ذریعہ اچھے اخلاق کے اُصولوں کو جاگزین کرنا ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ دین نفوس کو مہذب بناتا، اخلاق کو ٹھیک کرتا اور نیکی کے کاموں پر اُبھارتا ہے۔"

مسلمانوں کے ہاں تعلیم کے دو درجے ہوتے تھے۔ ایک ابتدائی، دوسرا عالی۔ شمالی افریقہ میں بچوں کو ابتدائی درجے میں صرف قرآن حفظ کرایا جاتا تھا۔ اور اس کے ساتھ اور کچھ نہیں پڑھایا جاتا تھا۔ اہلِ اندلس بچوں کو قرآن مجید کے ساتھ ساتھ عربی ادب۔ نظم و نثر اور اصول قواعد بھی پڑھاتے تھے۔ اور اُنہیں خوش نویسی بھی سکھائی جاتی تھی۔ باقی رہے اہلِ مشرق یعنی بغداد اور اس کے آس پاس کے ملکوں کے باشندے، ان کے ہاں بچوں کی تعلیم کا وہی طریقہ رائج تھا، جو اہلِ اندلس میں تھا۔ وہ قرآن مجید حفظ کرانے کے ساتھ ساتھ دوسرے مضامین بھی پڑھایا کرتے تھے۔ البتہ اہلِ اندلس کے

مقابلے میں قرآن مجید کی تعلیم پر زیادہ زور دیتے تھے۔ مزید برآں ان کے ہاں عام درس سے الگ خوش نویسی سکھانے کا انتظام ہوتا تھا۔ اور اس کے لئے مستقل ادارے تھے۔ چنانچہ جنہیں خاص طور پر خوش نویسی سیکھنی ہوتی، وہ ان اداروں کا رُخ کرتے۔

ابن خلدون کی تنقید

ابن خلدون ان طریقہ ہائے تعلیم پر تنقید کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اہلِ مغرب و افریقہ کا شروع میں بچوں کو صرف قرآن مجید ہی پڑھانے پر اکتفا کرنا انہیں اپنے خیالات کو اچھی طرح ادا کرنے سے قاصر رکھتا ہے۔ یہ اس لئے کہ وہ بچوں کو قرآن تو حفظ کرا دیتے ہیں، لیکن انہیں ان کی عقلی استعداد کے مطابق قرآن کے اسلوبوں سے واقف نہیں کراتے اور یہی طریقۂ تعلیم اس وقت مصر میں رائج ہے۔ اہلِ شمالی افریقہ کے برعکس جیسا کہ اوپر بیان ہوا اہلِ اندلس بچوں کو قرآن کے ساتھ ساتھ ادب عربی، نظم و نثر اور خوش نویسی کی بھی تعلیم دیتے تھے۔ اس ضمن میں ابنِ خلدون قاضی ابوبکر بن العربی کا ذکر کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ ان کا اپنا ایک طریقہ تھا جس میں انہوں نے بڑی جدت کی تھی۔ ان کے طریقے کا خلاصہ یہ ہے۔ شعر عربوں کا تاریخی صحیفہ ہے، چنانچہ تعلیم میں اسے مقدم رکھنا چاہیئے۔ اسی طرح درس و تدریس میں عربی زبان مقدم رہے۔ جب بچے کو اس پر قدرت حاصل ہو جائے، تو وہ حساب سیکھے اس کی مشقیں کرے اور اس کے قوانین کو جانے اس کے بعد وہ قرآن پڑھے۔ ابن العربی کی رائے میں اگر بچے کی اس طرح تعلیم ہوگی تو وہ قرآن مجید زیادہ اچھی طرح سمجھے گا اور اس کے مطالب بھی بچے کے ذہن نشین ہوں گے۔ ابن خلدون نے ابن العربی کے اس طریقۂ تعلیم کو بہت سراہا ہے۔ لیکن وہ لکھتا ہے کہ شمالی افریقہ والے اپنے بچوں کو اس طرح تعلیم دینے کے عادی نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک قرآن مجید سے تعلیم کی ابتدا ثواب و برکت کا موجب ہے اور وہ ڈرتے ہیں کہ اگر بچے نے صغر سنی میں جب کہ وہ ان کے دباؤ میں ہوتا ہے، قرآن نہ پڑھا، تو ممکن ہے وہ بڑا ہو کر اس سے محروم رہے، اور بعد میں قرآن نہ پڑھ سکے۔

تعلیم کا درجہ عالی

ابتدائی درجے کے بعد درجہ عالی ہوتا تھا۔ اس میں جو علوم پڑھائے جاتے تھے، ابن خلدون نے ان کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک تو وہ علوم، جو مقصود بالذات ہیں اور یہ شرعی علوم ہیں۔ جیسے

فقہ، تفسیر، حدیث، کلام، طبیعیات، الٰہیات اور فلسفہ۔ دوسرے وہ علوم جو مقصود بالذات نہیں اور ان کی حیثیت پہلے علوم کے لئے ذریعہ اور آلہ کی ہے۔ جیسے عربی، حساب اور منطق۔ ابن خلدون کی رائے میں پہلی قسم کے علوم کی تعلیم کے دائرے کو وسیع اور ان کی جزویات کے احاطے کرنے کی ضرورت ہے۔ البتہ جہاں تک علوم کی دوسری قسم کا تعلق ہے ان کی تعلیم کا دائرہ صرف اتنا ہی وسیع ہونا چاہیئے جتنا کہ اصل مقصد کے لئے ضروری ہو۔ چناں چہ اس نے ان علماء پر سخت نکتہ چینی کی ہے، جو آخر الذکر علوم یعنی علومِ آلیہ کے دائرۂ تعلیم کو بہت زیادہ وسیع کر دیتے ہیں۔ اس طرح طالب علموں کا وقت ضائع کرتے ہیں۔ اور انہیں اصل مقصد سے بھی محروم رکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ابن خلدون نے علم نحو میں طرح طرح کی موشگافیاں کرنے والوں پر سخت اعتراضات کئے ہیں۔ اس کے زمانے میں نظامِ تعلیم میں علم نحو کو ان علوم پر جو مقصود بالذات ہیں، زیادہ اہمیت دی جاتی تھی وہ لکھتا ہے :۔

علم نحو کی تعلیم نظری نہیں ہونی چاہیئے۔ کیوں کہ اس سے اصل غرض تو بچوں کو اس قابل بنانا ہے کہ وہ اپنے دلی خیالات کو اچھے انداز میں پیش کر سکیں۔ صحیح عبارت پڑھ سکیں اور جو پڑھیں اسے سمجھ لیں۔ علم نحو اور علم بلاغت کے بارے میں ابن خلدون کی رائے یہ ہے کہ جب تک بچہ مناسب عمر کو نہ پہنچ جائے، ان علوم کی اسے تعلیم نہیں دینی چاہیئے۔

اخوان الصفا کا طریقۂ تعلیم

اخوان الصفا درجہ عالی کے نصاب تعلیم میں علوم فلسفہ کا بھی اضافہ کرتے تھے۔ اور اس معاملہ میں ان کا اپنا ایک مشہور تعلیمی مکتبِ فکر تھا، جو بہت حد تک جدید تعلیمی مکتبِ فکر سے ملتا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ تعلیم کی ابتدا معقولات کے بجائے محسوسات سے ہونی چاہیئے۔ چنانچہ وہ محسوسات کو ہی عقلی والہیاتی موضوعات کے درس و تدریس کا ذریعہ بناتے تھے۔ چناں چہ اس طرح وہ اپنے زمانے میں اسلامی عقائد کو ایک اچھوتے اسلوب میں دقیق علمی طریقے پر پیش کرنے میں کامیاب ہوئے۔ ان کے طریقۂ تعلیم کا بنیادی فکر دین اور عقل میں باہم مطابقت پیدا کرنا تھا۔ جب ابن خلدون کو نظامِ تعلیم کے بارے میں اخوان الصفا کے ان خیالات کا علم ہوا۔ تو اس نے ان کے نقطۂ نظر کی حمایت کی۔ اور ان ہی خطوط پر خود ایک نظامِ تعلیم تجویز کیا۔ وہ لکھتا ہے کہ تعلیم کا نصاب مقرر کرتے وقت یہ دو بنیادی نکات ملحوظ رہنے چاہئیں :۔

۱ ۔ بچوں کی ذہنی استعداد ۔
۲ ۔ حسی معرفت کو مقدم رکھا جائے اور اسے غیر حسی معرفت تک پہنچنے کی اساس بنایا جائے ۔

تعلیم کے متعلق ابن خلدون کی آراء

ابن خلدون لکھتا ہے کہ معلم کا معلم بننے کے لئے صرف صاحب علم ہونا ضروری نہیں ۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اسے یہ بھی جاننا چاہئیے کہ وہ کس طرح بچوں کو پڑھا سکتا ہے ۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ بچوں کی نفسیات سے واقف نہ ہو ، اور ان کی استعداد اور ذہنی صلاحیت کو نہ جانے ۔ اسی صورت میں وہ بچوں کی فکری سطح پر نیچے اُتر کر ان سے ذہنی اتصال پیدا کر سکتا ہے ۔

ابن خلدون محض لفظی تعلیم پر سخت اعتراض کرتا ہے ۔ اور بغیر سمجھائے کسی چیز کو حفظ کرانے کے خلاف متنبہ کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اس طرح رٹنے سے ملکۂ فہم کی ترقی رک جاتی ہے ۔ وہ ان معلموں کی مذمت کرتا ہے جو رٹانے پر تمام تر اعتماد کرتے ہیں ۔ اس کے نزدیک اس سے بچوں کے ذہنوں کے اندر کوئی چیز نہیں جاتی ۔ اپنے اس دعوے کی دلیل میں وہ مراکش کے شہروں کی مثال دیتا ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ اگرچہ وہاں تعلیم کی مدت ۱۶ سال ہے لیکن اس کے باوجود نہ تو بچوں میں علمی مہارت پیدا ہوتی ہے اور نہ وہ ملکہ فہم حاصل کر پاتے ہیں ۔ اور یہ اس لئے کہ ان کے مدارس میں تمام تر حفظ کرانے اور رٹانے پر زور دیا جاتا ہے ۔ اس کے برعکس تیونس کا مروجہ نظام تعلیم ہے ۔ وہاں مدتِ تعلیم اگرچہ پانچ سال ہے ، لیکن اس کے باوجود بچے علم میں ملکہ حاصل کر لیتے ہیں ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں اُستاد رٹانے کے بجائے بچوں کو سمجھاتے ہیں اور ان سے سوال جواب کر کے موضوع کو ذہن نشین کراتے ہیں ۔ ابن خلدون استادوں کو بچوں کی عقلی نشو ونما پر نگاہ رکھنے کی ضرورت بتاتا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ بچے کے ذہن میں ابتداء میں پختگی نہیں ہوتی ۔ اس بارے میں ابن خلدون لکھتا ہے ۔

" ہم نے اپنے اس زمانے میں اکثر اُستادوں کو دیکھا ہے کہ وہ تعلیم کے طریقوں اور اس کی افادیت سے ناواقف ہیں ۔ چنانچہ وہ تعلیم کے شروع ہی میں بچے کے سامنے مشکل مسائل پیش کرتے ہیں اور اس سے ان کو حل کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں اور اسے وہ مشق سمجھتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ یہ صحیح طریقِ تعلیم ہے ۔ انہیں معلوم ہونا چاہئیے کہ بچے میں علم حاصل کرنے کی استعداد تبدریج پیدا ہوتی ہے ۔ شروع میں بچہ محسوس مثالوں کے ذریعہ اور صرف اجمالی طور پر ہی چیزوں کو سمجھتا ہے ۔ اس

کے بعد اس کی ذہنی استعداد بتدریج بڑھتی جاتی ہے۔"

ابنِ خلدون بچوں کی تعلیم کے بارے میں رائے دیتا ہے کہ شروع میں اس کا انحصار اجمالی معلومات پر ہونا چاہیئے۔ اس کے بعد تدریجاً انہیں تفصیلات سے واقف کرایا جائے اور وہ اس طرح کہ پہلے بچوں کو مضمون کے ہر باب کے بنیادی مسائل بتائے جائیں۔ پھر اُستاد بچوں کی عقلی نشوونما کا خیال رکھتے ہوئے شرح و توضیح کے ذریعہ ان مسائل کو بچوں کے ذہنوں کے قریب کرے۔ ابن خلدون تعلیم میں محسوس مثالوں سے کام لینے کی ضرورت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ بچہ حصولِ علم کی ابتداء میں ضعیف الفہم اور قلیل الادراک ہوتا ہے، اور محسوس مثالوں کے ذریعہ جو کچھ اسے پڑھایا جاتا ہے وہ اس کو سمجھ لیتا ہے۔ ابن خلدون اس پر زور دیتا ہے کہ بچہ شروع میں حواس کے ذریعہ سیکھتا اور معرفت حاصل کرتا ہے۔ اسی سلسلے میں وہ طلبِ علم کے لئے سفر کی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس سے طالب علموں کو بہت سی چیزوں کے متعلق معلومات حاصل ہو جاتی ہیں اس کے الفاظ یہ ہیں:۔

"طلب علم اور مشائخ، ماہرین فنون اور علم و تعلیم کے بڑے لوگوں سے ملاقات کے لئے سفر کرنا۔ کمالِ علم میں اضافے کا باعث ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ انسان علم و معرفت، اخلاق اور مذاہب و فضائل کبھی تو علم و تعلیم اور بتانے سے سیکھتے ہیں اور کبھی دوسروں کو دیکھنے اور ان کے ساتھ ملنے جلنے سے نیز اُستادوں سے ملنے جلنے اور ان کی زبان سے سننے سے خاص طور پر جب کہ ایک سے زیادہ اور مختلف الانواع اُستاد ہوں، علم و معرفت کی زیادہ اچھی طرح تحصیل ہوتی ہے:"

ابن خلدون کی رائے میں بچے کو ایک وقت میں ساتھ ساتھ دو علم نہیں پڑھانے چاہئیں۔ کیوں کہ اس طرح وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو بھی حاصل نہیں کر پاتا۔ کیوں کہ دونوں طرف اس کا خیال بٹا رہتا ہے۔ اور وہ کسی ایک طرف بھی پوری طرح توجہ نہیں کر پاتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ناکام رہتا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ بچہ پہلے ایک علم کی طرف پوری طرح متوجہ ہو اور اس کے مسائل کو سمجھے پھر وہ آگے بڑھے۔

ابن خلدون کے نزدیک بچے کو اس کے ایک خاص فکری سطح پر پہنچنے کے بعد ہی قرآن مجید کی تعلیم دینی شروع کرنی چاہیئے۔ وہ اپنے زمانے کے اُستادوں اور تربیت دینے والوں کے اس طریقے کی جو اس زمانے میں رائج تھا مذمت کرتا ہے جس میں کہ بچے کی تعلیم حفظ قرآن سے شروع کی جاتی تھی۔ اس خیال سے کہ اس طرح شروع ہی میں قرآن حفظ کرنے سے وہ فصیح عربی لکھنے اور بولنے کا عادی ہو جائے گا

اور قرآن بچے کو بُرائیوں سے بچائے گا۔ ابن خلدون کے زمانے میں عام طور پر تعلیم دینے والوں کا یہ عقیدہ تھا۔ اس لیئے وہ اصرار کرتے تھے کہ بچے کی تعلیم کا آغاز حفظ قرآن سے ہو بغیر اس کے معانی سمجھے۔ ان کا خیال تھا کہ ایام طفولیت میں قرآن حفظ کرنے سے انہیں عربی سیکھنے میں مدد ملے گی۔ اس طریقۂ تعلیم کی تنقید کرتے ہوئے ابن خلدون لکھتا ہے :۔

"بے شک قرآن اللہ کا کلام ہے جسے اس نے بندوں کے لیئے اُتارا ہے لیکن جب تک بچہ اس کے معانی نہ سمجھے اور اس کے اندر قرآن کے اسالیب بیان کا ذوق پیدا نہ ہو اس کا زبان سیکھنے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ قرآن کی لغوی و معنوی تاثیر صرف اس وقت ہو سکتی ہے، جب بچہ اپنی پختگی میں ایک خاص درجہ پر پہنچ جائے اور جو وہ پڑھے اس کے معانی سمجھنے لگ جائے۔"

قرآن کے دوسری زبانوں میں ترجمے کے بارے میں ابن خلدون کی رائے ہے کہ "ان القرآن والسنة عربیان ولا یمکن ترجمتھا و بخاصة القرآن الکریم" (قرآن و سنت عربی میں ہیں۔ اور ان کا ترجمہ ممکن نہیں اور خاص طور پر قرآن کریم کا)

ابن خلدون کی رائے میں دو عوامل جو تعلیم کی راہ میں رکاوٹ بن گئے ہیں، ان میں سے پہلا کتابوں کے اختصار کا رواج بھی ہے۔ اس پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ علمائے متاخرین کو اس طریقۂ اختصار سے خاص شغف رہا ہے۔ اسی لیئے مختصرات اور متون کی بڑی کثرت ہو گئی ہے۔ ان علمائے متاخرین میں سے وہ فقہ اور اُصولِ فقہ میں ابن الحاجب اور نحو میں ابنِ مالک کا نام لیتا ہے۔ ان مختصرات پر تنقید کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے :۔

"یہ تعلیم کے لیئے وجہ فساد، تحصیل علوم کے لیئے باعثِ اختلال اور مختصر اور عسیر الفہم عبارت کے الفاظ کو حل کرنے اور ان سے مسائل کے استخراج کے لیئے متعلم کے وقت کو ضائع کرنے کا سبب ہیں۔ اور یہ چیز تعلیم سے جو ملکہ حاصل ہوتا ہے، اس کی راہ میں ایک روک بن گئی ہے۔ متاخرین کا مختصرات کی طرف اس لیئے رجحان ہوا کہ انہوں نے متعلمین کے لیئے ان کا حفظ کرنا آسان دیکھا، چناں چہ انہوں نے متعلمین کو اس سخت راہ پر ڈال دیا جو ان میں اور نفع بخش ملکات کے حصول میں حائل ہو گئی ہے۔"

کہا جاتا ہے کہ بعد کے زمانے میں علماء ترک امراء سے تقرب حاصل کرنے کے لیئے متون مرتب کیا

کرتے تھے۔ کیوں کہ ان کی اولاد کے لئے ان متون کے ذریعہ علوم کا حفظ کرنا ممکن ہوتا تھا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ مختصرات کی ترتیب اور متعلمین کو متون حفظ کرانے میں جو اس قدر اہتمام کیا جاتا تھا، یہ ایک بڑا قوی محرک تھا اس جمود کا جو ان زمانوں میں ثقافت کے فروغ میں واقع ہُوا۔

ابن خلدون بچوں کے ساتھ نرمی برتنے اور ان پر سختی نہ کرنے کی نصیحت کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ تعلیم کے معاملے میں متعلم پر جبر کرنا اس کی جسمانی صحت کے لئے مضر ہے اور خاص طور سے بچوں پر اس کا بُرا اثر ہوتا ہے۔ اگر لڑکے پر سختی کی جائے اور اسے دبایا جائے تو وہ تنگ آ جاتا ہے۔ اس کی چستی و مستعدی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کا جھوٹ، تساہل اور مکر و فریب کی طرف رجحان ہو جاتا ہے۔ اور اس صورت میں وہ ظاہر کرنے لگتا ہے، جو اس کے ضمیر میں نہیں ہوتا اور اس طرح منیر سنی ہی سے اس کے دل میں انسانیت کی کوئی قدر و قیمت نہیں رہتی۔ اس ضمن میں ابن خلدون یہود کی مثال دیتے ہوئے لکھتا ہے :۔

"تم یہود کی طرف دیکھو کہ ان میں (اس سختی اور جبر کی وجہ سے) کتنے بُرے اخلاق پیدا ہو گئے ہیں، یہاں تک کہ ہر جگہ اور ہر زمانے میں وہ مکر و فریب کے ساتھ موصوف کئے جاتے ہیں۔"

ابن خلدون معلمین اور والدین کو نصیحت کرتا ہے کہ وہ تعلیم و تربیت میں بچوں کے ساتھ سختی نہ کریں۔ اس سلسلہ میں وہ کہتا ہے : بہترین طریقہ تعلیم وہ ہے جس کی کہ ہارون الرشید نے اپنے بیٹے امین کے اُستاد اور مربّی کو نشان دہی کی تھی۔ ہارون نے کہا تھا :۔ اے احمر! امیر المومنین نے اپنی جان اور اپنے دل کا ٹکڑا تمہارے حوالے کیا ہے۔ اس پر اپنا ہاتھ نرم رکھو۔ اس کے لئے تمہاری اطاعت لازمی ہے۔ امیر المومنین نے اس کے معاملے میں تمہیں جس مقام پر بٹھایا ہے تم اسی مقام پر رہو۔ اسے قرآن پڑھاؤ۔ تاریخ سے باخبر کرو۔ اسے شعر سناؤ، اور شعر کی تعلیم دو۔ کلام شروع کرنے کے آداب اور اس کے موقع و محل کا اس کے اندر ذوق پیدا کرو۔ اسے بے وقت ہنسنے سے روکو۔ جب بنو ہاشم کے بزرگ آئیں، تو ان کی تعظیم کرنا اسے سکھاؤ۔ جب اس کی مجلس میں فوجی سردار آئیں، تو انہیں باعزت جگہ دو۔ جو بھی لمحہ گزرے، اس سے فائدہ اُٹھاؤ اور اس میں اسے کچھ سکھاؤ لیکن اس طرح نہیں کہ یہ اس پر بار ہو اور اس کا ذہن جامد ہو جائے۔ اس سے زیادہ درگزر نہ کرو۔ اس سے اسے فراغت اچھی لگنے لگے گی اور وہ اس سے مانوس ہو جائے گا۔ جہاں تک ممکن ہو، اُسے اپنے سے قریب کر کے

اور نرمی سے راہِ راست پر رکھو اور اگر یہ دونوں چیزیں کام نہ دیں، تو اس پر سختی کرو۔"

ابن خلدون لکھتا ہے کہ بچے وعظ و نصیحت سے زیادہ دوسروں کو جو کچھ کرتا دیکھتے ہیں، اس سے سیکھتے ہیں۔ ابن خلدون نے یہ رائے عمرو بن عتبہ کے اس خط سے لی ہے، جو اس نے ایک معلم کے نام لکھا تھا۔ عمرو بن عتبہ نے لکھا تھا۔

"تمہارا میرے بیٹوں کی اصلاح کی طرف پہلا قدم یہ ہونا چاہیئے کہ تم خود اپنے آپ کی اصلاح کرو۔ کیوں کہ ان کی آنکھیں تمہاری آنکھ سے مربوط ہیں ان کے نزدیک اچھا وہ ہے، جو تم کرو۔ اور بُرا وہ ہے، جس کو تم ترک کردو۔ انھیں اللہ کی کتاب کی تعلیم دو، لیکن اتنی زیادہ نہیں کہ وہ اسے ناپسند کرنے لگیں۔ اور نہ انہیں اللہ کی کتاب کی تعلیم سے اتنا دُور رکھو کہ وہ اُسے یکسر چھوڑ دیں۔ انہیں اشرف ترین حدیثیں اور پاکیزہ اشعار سناؤ۔ ان کو ایک علم سے دوسرے علم میں اس وقت تک نہ لے جاؤ جب تک وہ پہلے میں پکے نہ ہو جائیں۔ دل میں بہت سی باتوں کا جمع ہو جانا فہم کو مصروف رکھتا ہے۔ انہیں حکماء کے طریقے سکھاؤ اور عورتوں سے باتیں کرنے سے روکو۔ میں نے تمہاری استعداد و قابلیت پر بھروسہ کیا ہے۔ تم میری طرف سے کسی عذر کا خیال نہ کرنا۔"

ابن خلدون کے نزدیک تعلیم ایک اجتماعی عمل ہے۔ اس بارے میں وہ کہتا ہے "چونکہ علم و تعلیم ان اجتماعی اعمال میں سے ہے، جو انسان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس لئے ان کا عمل دخل بدویانہ زندگی سے زیادہ شہری زندگی میں ہے۔ کیوں کہ ان کی حاجت اس وقت ہوتی ہے، جب اجتماعی زندگی ترقی کرتی ہے۔"

ایک اور بڑے پتے کی بات جو ابن خلدون نے کہی، وہ یہ ہے کہ تعلیم اپنی زبان میں ہونی چاہیئے۔ اس سلسلہ میں وہ کہتا ہے کہ "ان الدرس بلغة اجنبية نصف درس" (اجنبی زبان میں درس دینا نصف درس کے برابر ہے)

کسی ایک فن میں مہارت سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ اس مہارت کا دائرہ صرف اسی فن تک محدود رہے بلکہ اس فن سے مشابہ جو اور فنون ہوں، ان میں بھی انسان کو دسترس ہو جاتی ہے۔ اس ضمن میں ابن خلدون لکھتا ہے "مثال کے طور پر اگر ایک شخص نے خوش خطی

میں مہارت حاصل کی ہے تو جب وہ دیواروں پر نقش و نگار بنانا سیکھے گا تو اس کی یہ خوش خطی کی مہارت ادھر منتقل ہو جائے گی اس طرح اگر ایک شخص حساب میں مہارت رکھتا ہے وہ جبر و ہندسہ بڑی آسانی سے سیکھ سکتا ہے۔

زبان سیکھنے کے متعلق ابن خلدون نے یہ گُر بتایا ہے کہ متعلم اس زبان کے فصحاء و بلغاء اور ادباء کے اقوال کثرت سے یاد کرے اور انہیں ازبر کرلے۔ لیکن اس کے بعد وہ یہ رائے دیتا ہے:۔

و علی الناشی لبعد الحفظ ان ینسی ما حفظ

(نو عمر متعلم یہ سب حفظ کرنے کے بعد جو کچھ اس نے حفظ کیا ہو، اسے بھلا دے)

● ابن خلدون نے قوموں کے عروج و زوال کے علمی اسباب دریافت کئے ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ قوم کی پہلی منزل یہ ہوتی ہے کہ اُس کے افراد مختلف گروہوں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ یہ تہذیب و تمدن سے بہت کم مانوس ہوتے ہیں۔ ریوڑ چرا کر یا کوئی اور محنت طلب کام کرکے وہ روزی کماتے ہیں۔ اس منزل میں قوم کے افراد بڑے مشقت پسند اور توانا ہوتے ہیں۔ دوسری منزل میں ان میں کوئی بڑا آدمی پیدا ہوتا ہے، جو مختلف گروہوں کو ایک کرتا ہے۔ اور سب ایک جھنڈے کے نیچے جمع ہو کر فتوحات کو نکلتے ہیں۔ تیسری منزل میں فتوحات کی جگہ تہذیب و تمدن لے لیتا ہے۔ قوم کشور کشائیوں کو چھوڑ کر علم و فن کی فتوحات میں لگ جاتی ہے۔ اُس کے قوائے جسمانی کمزور پڑنے لگتے ہیں۔ اور ذہن کی ترقی پر زور دیا جاتا ہے۔ یہ ہے قوم کے زوال کی ابتدا۔ چوتھی منزل میں یہ قوم مجبور ہو جاتی ہے کہ لڑائیوں کے لئے دوسروں کو بھرتی کرے۔ اور اُن کی مدد سے اپنے دشمنوں سے محفوظ رہے۔ جب کوئی قوم اس درجہ کو پہنچ جاتی ہے تو پھر وہ دن دُور نہیں ہوتا کہ جن لوگوں کو لڑنے کے لئے وہ نوکر رکھتی ہے، وہی اُس کے ہاتھ سے اقتدار چھین لیتے ہیں۔ ●

تعقل و تدبّر کیلئے قرآن حکیم کی تاکید

☆ اور اسلام میں اجتہاد و قیاس کا مقام

از مولانا جعفر شاہ پھلواری

دنیا کی کوئی آسمانی کتاب ایسی نہیں جس نے عقل سے کام لینے پر اتنا زور دیا ہو جتنا قرآن نے دیا ہے۔ عقل و فہم کے مختلف گوشوں اور پہلوؤں کو قرآن نے مختلف الفاظ سے واضح کیا ہے۔ مثلاً :-

۱۔ لفظ حکمت سے :- ویعلمکم الکتٰب والحکمۃ [۱] (یہ رسول تمہیں کتاب اور حکمت و دانائی کی تعلیم دیتا ہے۔)

ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا [۲] (جسے حکمت و دانائی عطا ہوئی اسے بے شمار بھلائیاں مل گئیں)

۲۔ لفظ لُبّ سے :- وما یذکّر الا اولوا الالباب [۳] (اہل عقل ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں)

۳۔ لفظ بصیرۃ سے :- فاعتبروا یا اولی الابصار [۴] (عقل والو عبرت حاصل کرو)

افلا تبصرون ؟ [۵] (تم بصیرت سے کام نہیں لیتے ؟)

۴۔ لفظ فقہ سے :- لو کانوا یفقھون [۶] (کاش یہ سمجھ سے کام لیتے)

۵۔ لفظ شعور سے : وما یشعرون [۷] (یہ شعور سے کام نہیں لیتے)

۶۔ لفظ عقل سے :- افلا تعقلون ؟ [۸] (تم عقل سے کام نہیں لیتے)

---

[۱] ۲ : ۱۵۱ [۲] ۲ : ۲۶۹ [۳] ۲ : ۲۶۹

[۴] ۵۹ : ۳ [۵] ۲۸ : ۷۲ [۶] ۹ : ۸۱

[۷] ۲ : ۹ [۸] ۲ : ۴۴

یہ مقالہ بین الاقوامی اسلامی کانفرنس میں پڑھا گیا (مدیر)

۷۔ لفظ تفکر سے :۔ ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون ۹؎ (اس میں غور و فکر کرنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں)

۸۔ لفظ تدبر سے :۔ افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها ۱۰؎ (یہ قرآن میں غور نہیں کرتے؟ کیا دلوں پر تالے پڑے ہیں؟)

۹۔ لفظ توسم سے : ان فی ذلک لایات للمتوسمین (اس میں عقل والوں کے لئے نشانیاں ہیں) ۱۵:۷۵

ان میں سے ہر لفظ عقل و تدبر اور غور و فکر کے ایک الگ پہلو کو واضح کرتا ہے اور کسی ذی فہم سے ان الفاظ کے تیور پوشیدہ نہیں۔ ہر لفظ عقل و دانائی، تفقہ و تدبر اور حکمت و بصیرت کی ترغیب سے بھرپور ہے۔ لیکن اس حقیقت کو قرآن نے انتہا تک جس انداز سے پہنچایا ہے، وہ بھی آپ اپنی مثال ہے۔ ملاحظہ ہو :۔

۱۔ صم بکم عمی فهم لا یعقلون ۱۱؎ (یہ بہرے، گونگے، اندھے ہیں اس لئے عقل سے کام نہیں لیتے)

۲۔ ان شر الدواب عند اللہ الصم البکم الذین لا یعقلون ۱۲؎ (خدا کی نگاہ میں بدترین مخلوق وہ بہرے گونگے ہیں جو سمجھ سے کام نہیں لیتے)

۳۔ ویجعل الرجس علی الذین لا یعقلون ۱۳؎ (جو لوگ عقل سے کام نہیں لیتے ان پر اللہ پلیدی ڈال دیتا ہے)

۴۔ وقالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر ۱۴؎ (منکرین کہیں گے کہ اگر ہم نے سنا اور عقل سے کام لیا ہوتا تو ہم جہنمی نہ بنتے)

ذرا غور فرمائیے اور بتائیے کہ عقل کی تائید یا بے عقلی کی برائی میں اس سے بھی زیادہ کچھ کہا جا سکتا ہے؟ قرآن پاک کو ان واضح آیات کے بعد کچھ اور بتانے کی ضرورت نہیں لیکن مسئلہ اور نکھر کر سامنے آجائے گا اگر بعض احادیث کا ذکر بھی کر دیا جائے۔ سنئے :۔

۱۔ عن ابن عباس انہ دخل علی عائشۃ فقال یا ام المؤمنین ارایت الرجل یقل

۹؎ ۱۳:۳ — ۱۰؎ ۴۷:۲۴ — ۱۱؎ ۲:۱۷۲

۱۲؎ ۸:۲۳ — ۱۳؎ ۱۰:۱۰۰ — ۱۴؎ ۶۷:۱۰

قيامه ويكثر رقاده وآخر يكثر قيامه ويقل رقاده ايهما احب اليك ؟ قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألتني عنه فقال احسنهما عقلا. قلت يارسول الله اسألك عن عبادتهما. فقال يا عائشة! انما يسئلان عن عقولهما فمن كان اعقل كان افضل فى الدنيا والآخرة [۱۵] (عبداللہ بن عباس سے روایت ہے کہ وہ جناب عائشہ کے پاس گئے اور پوچھا کہ ام المومنین! ذرا بتائیے تو سہی کہ ایک شخص ہے جو شب بیداری کم اور آرام زیادہ کرتا ہے۔ اور دوسرا شب زندہ داری زیادہ اور آرام کم کرتا ہے۔ آپ کو ان دونوں میں کون زیادہ پیارا ہے؟ جناب عائشہؓ نے فرمایا: جو سوال تم نے مجھ سے کیا ہے۔ بالکل وہی سوال میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا تو حضورؐ نے جواب دیا: ان دونوں میں جس کی عقل زیادہ ہوگی (وہی مجھے محبوب تر ہوگا)۔ میں (عائشہ) نے عرض کیا: یارسول اللہ! میں تو ان دونوں کی عبادت کے بارے میں سوال کر رہی ہوں (اور حضورؐ جواب دے رہے ہیں عقل کے بارے میں) حضورؐ نے جواب دیا: اے عائشہ! ان دونوں سے بازپرس تو عقل ہی کے بارے میں ہوگی۔ پس جو زیادہ صاحب عقل ہوگا، وہی افضل ہوگا۔ دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی")

اس ارشاد نبوی سے واضح ہوتا ہے کہ شب زندہ داری اور عبادت و ریاضت کا مقصد محض چند کلمات و حرکات یا چند مراسم کو ادا کر لینا نہیں بلکہ اس کا اصل مقصد عقل و شعور اور تفقہ و بصیرت پیدا کرنا ہے۔ عقل کے متعلق بازپرس (انما یسئلان عن عقولہما) بڑی معنی خیز حقیقت ہے۔ یعنی بازپرس یہ نہ ہوگی کہ تم نے کتنی تہجد پڑھی؟ مگر یہ بازپرس ضرور ہوگی کہ اس تہجد گزاری اور شب زندہ داری سے اپنے اندر عقل و تفکر کی کتنی قوت و صلاحیت پیدا کی اور اس سے تمہاری سمجھ بوجھ میں کتنا اضافہ ہوا؟ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ عبادات کے ذریعے اسلام بے عقل نہیں بنانا چاہتا بلکہ لا انتہا ارتقاپذیر عقل و دانائی پیدا کرنا چاہتا ہے۔

۲۔ عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تعجبوا باسلام امرى حتى تعرفوا عقدة عقله [۱۶] (عبداللہ بن عمر سے حضورؐ کا یہ ارشاد

---

[۱۵] کتاب الاذکیاء لابن الجوزی۔ طبع مصر ص ۴

[۱۶] کتاب الاذکیاء لابن الجوزی (طبع مصر) : ۴

مروی ہے کہ کسی کے اسلام سے اس وقت تک خوش نہ ہو، جب تک اس کی محکم عقل کو نہ جان لو۔
گویا معاملہ محض عبادات تک محدود نہیں بلکہ پورے اسلام کا مقصد ہی عقل و دانش پیدا کرنا ہے۔
اور کیوں نہ ہو؟ اسلام تو سراپا عقل و حکمت ہے۔ وہ اپنے پیروؤں کو بہرا، گونگا، اندھا اور بے عقل بنانا نہیں چاہتا۔ عاقل و فرزانہ بنانا چاہتا ہے۔ ایسا شعور پیدا کرنا چاہتا ہے کہ ہر قدم سوچ سمجھ کر اٹھے اور ہر بات عقل کی ترازو پر پوری اترے۔

۳۔ عن علیؓ قال: الآ لا خیر فی قرأة لیس فیہا تدبر ولا فی عبادة لیس فیہا تفقہ[17]

سیدنا علی فرماتے ہیں: سن لو کہ جس قراءت میں تدبر اور جس عبادت میں تفقہ نہ ہو، اس میں کوئی خیر نہیں۔

یہ روایت حسنِ اتفاق سے اہل سنت اور اہل تشیع دونوں میں متفق علیہ ہے۔ اصول کافی میں بھی تقریباً یہی الفاظ سیدنا علیؓ سے مروی ہیں[18] اللہ اور اس کے رسول کے یہ ارشادات آپ کے سامنے ہیں۔ اس کے بعد خود فیصلہ کیجئے کہ غور و فکر کا حق سلب کر لینا عقل و شعور اور تفکر و تدبر پر قفل لگا دینا اور اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے؟ آپ نے اکثر یہ الفاظ بعض لوگوں کی زبان سے سنے ہوں گے: "یہ دین کا معاملہ ہے۔ اس میں عقل کا کیا کام ہے؟ بس ایمان لے آنا چاہیئے۔" اور کوئی چون و چرا نہیں کرنی چاہیئے۔ معلوم نہیں ایمان اور عقل میں تناقض کیوں فرض کر لیا گیا ہے؟ عقل سلیم یا غور و تدبر سے تو ایمان میں اور پختگی پیدا ہوتی ہے۔ قرآن کریم نے اس گوشے کو بھی تشنہ نہیں چھوڑا ہے۔ وہ عباد الرحمان کی ایک صفت یوں بیان فرماتا ہے:۔

والذین اذا ذکروا بایات ربھم لم یخروا علیھا صما وعمیانا[19]

جب انہیں آیاتِ ربّانی کی یاد دلائی جاتی ہے تو وہ ان پر بہرے اندھے ہو کر نہیں گر پڑتے۔
یعنی آیات ربانی کو بھی بے سمجھے بوجھے محض "خوش اعتقادی" سے نہیں مان لیتے بلکہ شعوری و عقلی طور پر سمجھ بوجھ کر اُن پر ایمان لاتے ہیں۔ یوں ہی بے شعور و عقل بہروں، اندھوں کی طرح آیات ربانی پر نہیں گر پڑتے بلکہ ان کے فلسفہ و حکمت کو بھی سمجھتے ہیں۔ مصالح کے تمام

---

[17] مسند دارمی۔ [18] اصول کافی طبع نولکشور صہ ۱۹ ۔ [19] ۲۵ : ۷۳

پہلوؤں کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں۔ انطباق کے مواقع کو بھی پہچانتے ہیں۔ سیاق و سباق اور دوسرے احکام سے اس کے ربط کا بھی فہم رکھتے ہیں۔ نیز نئے نئے حقائق کے موتی نکالنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں۔ یہ ہے بہرے اندھے ہو کر نہ گرنے کا مطلب۔ اگر قرآن پر بے سمجھے بوجھے بہرے اندھے بن کر ایمان لانا ضروری ہوتا تو عقل و تدبر پر اتنا زور کیوں دیا جاتا؟ قرآن پر ہر مسلمان کا ایمان ہے لیکن عقل و تدبر کو غیر ضروری فرض کر لینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ربانی کلام کے بعد انسانی کلام کی کورانہ تقلید کی بھی عادت پڑ گئی اور تقلید جامد گویا جزو ایمان بن کر رہ گئی۔ ربانی کلام اور انسانی تعبیر و تفسیر کا فرق کسی وقت آنکھوں سے اوجھل نہیں ہونا چاہیئے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ کسی حکم الٰہی کی حکمت سمجھ میں نہ آئے تو یہ ہمارا قصور فہم ہوگا مگر اس کے پُر حکمت ہونے پر ایمان رکھنا ضروری ہوگا۔ لیکن انسانی تعبیر و تفسیر کے حتمی ہونے پر ایمان لانا اور بے سمجھے بوجھے تسلیم کر لینا ضروری نہیں۔ اگر وہ کتاب و حکمت کے مطابق نظر آئے گی تو مان لی جائے گی، ورنہ مفسر کی نیک نیتی کو تسلیم کرنے کے باوجود اسے رد کیا جا سکتا ہے۔

عقل و فہم خدا کی دی ہوئی سب سے بڑی نعمت ہے۔ اگر اس سے کام نہ لیا جائے تو اس کا زنگ آلود ہو جانا یقینی ہے۔ اس زنگ آلودگی کا نتیجہ ہے کہ ہم نے اپنے اسلاف کے متعلق تقریباً وہی پوزیشن اختیار کر لی ہے جو اہل کتاب اور مشرکوں نے اختیار کر رکھی تھی۔ ان سے جب کسی غلطی کو ترک کر کے راہِ راست پر آجانے کی فرمائش کی جاتی تو ان کا جواب یہ ہوتا تھا کہ بل نتبع ما الفینا علیہ آباءنا [20] (ہم تو اسی بات کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے بزرگوں کو پایا ہے) وجدنا علیہ أباءنا [21] (ہم نے تو اپنے باپ دادا کو اسی روش پر پایا ہے)۔ اسی قسم کی وہ تقلید جامد ہے جس کے متعلق مولانا رومی نے کہا ہے:

چند صد لعنت بریں تقلید باد

بات یہ ہے کہ جب عقلی و فکری صلاحیتیں کمزور پڑ جاتی ہیں تو جمود پیدا ہو جاتا ہے اور ارتقا پذیر ممکنات کی نمو ختم ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں آسان راستہ یہی نظر آتا ہے کہ خود سر کھپانے کی بجائے دوسروں کی فکر پر کلی اعتماد کر لیا جائے۔ خود سوچنے میں خطا کا امکان ہے لہذا یہ خطرہ

---

[20] ۲ : ۱۷۰ [21] ۵ : ۱۰۴

کیوں مول لیا جائے ؟ کیوں نہ اپنے بُرے بھلے کی ذمّہ داری کسی اور کے کاندھوں پر ڈال دی جائے ؟ تقلید اسی سہل اندازِ زیست کا نام ہے۔ اس کا ایک سبب تو علم، قوت فکر یہ اور حریّت ضمیر کی کمی ہے۔ اور دوسرا سبب ایک مجبورانہ حالت بھی ہے۔ جب انسان معاشی کاروبار اور دوسرے دھندوں میں پھنس جاتا ہے تو اس کے پاس اتنا موقع و وقت نہیں ہوتا کہ وہ نازک مسائل کی باریکیوں پر غور کرے۔ اس طرح کی مجبوریوں میں اس کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ دوسروں کی تحقیق پر مقلّدانہ اعتماد کرے۔ ایسے لوگوں کو اجتہاد کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ وہ صرف اپنے فن میں مجتہد ہو سکتے ہیں۔

تقلید ایک ابتدائی ضروری قدم ہے مگر کوئی نصب العین اور آخری مقصد نہیں۔ ایک بچہ ابتدا میں اپنے معلّم کا مقلد ہی ہوتا ہے لیکن ایک دن وہ خود پڑھنے اور دوسروں کو پڑھانے کے لائق ہو جاتا ہے۔ یہی صورت معاشرے کی بھی ہے۔ جس میں ایک طبقہ عوام مقلد ہوتا رہے گا۔ لیکن اسی میں سے وہ افراد بھی پیدا ہوتے رہیں گے جو تقلید کے ابتدائی زینوں سے گزر کر بام اجتہاد پر فائز ہو جائیں انہی کو اولوالاحلام والنہیٰ یا ارباب حل و عقد کہتے ہیں۔ امت میں ان کا وجود محض درجۂ اباحت میں نہیں بلکہ واجبات میں ہے۔ آئیے ذرا کتاب و سنت میں بھی اسے تلاش کریں۔ ارشاد قرآنی ہے :-

۱۔ .... ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منھم لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم [۲۲]

اگر وہ (امن یا خوف کی باتوں کو) رسول اور اپنے اولی الامر تک لے جاتے تو ان کے استنباط کرنے والے لوگ اسے معلوم کر لیتے۔

یہ "استنباط" کیا ہے ؟ یہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور ہر فن کا ماہر اس کی صلاحیت رکھتا ہے۔ وہ مسلمات اور کلیات کی روشنی میں پیش آمدہ پیچیدگی کو سلجھاتا ہے اور یہی اس کا اجتہاد ہوتا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے :

۲۔ .... فلولا نفر من کل فرقۃ منھم طائفۃ لیتفقھوا فی الدین .... [۲۳]

تو ان میں کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت ایسی کیوں نہ نکلی جو دین میں تفقہ حاصل کرتی ؟

یہ "تفقہ فی الدین" آخر کیا چیز ہے جسے قرآن ایک طبقے کے لئے ضروری قرار دے رہا ہے۔ یہ حکم

---

[۲۲] ۴ : ۸۳ [۲۳] ۹ : ۱۲۲

صرف عہد رسالت کے لئے تھا یا پوری امت کے لئے ایک دوامی حکم ہے؟ کیا یہ تفقہ فی الدین اجتہاد ہی کا دوسرا نام نہیں؟ اور کیا قرآن نے کسی دور کے لئے اس تفقہ کا دروازہ بند بھی کیا ہے؟ ہمیں اس پر غور کرنا چاہیئے۔

قرآنی ارشادات کے بعد ہمارے سامنے حدیث رسول آتی ہے جو قرآن کی سب سے بہتر تفسیر ہے۔ اس سلسلے میں ہماری نظر سب سے پہلے اس مشہور حدیث معاذ پر جاتی ہے جو اس مضمون پر فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

۱۔ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم لما اراد ان یبعثہ (ای معاذاً) الی الیمن قال لہ: کیف تقضی اذا عرض لک قضاء قال اقضی بکتاب اللہ قال ان لم تجد فی کتاب اللہ؟ قال اقضی بسنۃ رسول اللہ۔ قال فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ ولا فی کتاب اللہ؟ قال اجتھد رأیی ولا آلو۔ فضرب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم صدرہ وقال: الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ لما یرضی رسول اللہ [۲۴]

حضورؐ نے جب معاذ کو والی یمن بنا کر بھیجنا چاہا تو ان سے پوچھا: تمہارے پاس کوئی مقدمہ آئے تو تم کس طرح فیصلہ کرو گے؟ عرض کیا: اللہ کی کتاب سے۔ فرمایا: اگر کتاب اللہ میں نہ ملے؟ عرض کیا پھر سنت رسول اللہ کے مطابق۔ فرمایا: اگر سنت رسول اللہ اور کتاب اللہ دونوں میں نہ ملے؟ جواب دیا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ حضورؐ نے ان کے سینے پر ہاتھ مار کر فرمایا: اللہ کا شکر ہے جس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق بخشی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔

اس حدیث سے دو باتیں تو واضح طور پر ثابت ہوتی ہیں:

ایک یہ کہ کتاب وسنت میں قیامت تک ہونے والے جزئیات موجود نہیں اور وہیں اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ اجتہاد عین رضائے رسول ہے۔ دوسرے یہ کہ اجتہاد حضرت معاذ کے ساتھ مخصوص نہیں ورنہ حضورؐ خاصۃ لک من دون المومنین بھی فرما دیتے۔ نیز پھر کوئی صحابی مجتہد نہ ہوسکتا اور ائمہ

---

[۲۴] ابوداؤد طبع کراچی ج ۲ صہ ۵۰۵

اربعہ کو بھی مجتہد ہونے کا حق نہ ہوتا۔

ہمارے اس بیان کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے جو یوں ہے :

۲. اذ حکم الحاکم فاجتھد فاصاب فلہ اجران واذا حکم فاجتھد فاخطا فلہ اجر[25] جب قاضی اپنے اجتہاد سے ٹھیک فیصلہ دے تو اسے دوہرا اجر ملتا ہے ۔ (ایک اجتہاد کا اور دوسرا اصابت کا) اور اگر وہ اس اجتہادی فیصلے میں غلطی کر جائے تو اسے ایک اجر ملے گا (صرف اجتہاد کا)

اس حدیث سے بھی دو باتیں بڑی وضاحت سے ثابت ہوتی ہیں :

ایک یہ کہ یہ حق اجتہاد صرف حضرت معاذ یا کسی معاصر کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر اس شخص کے لئے ہے جو منصب قضا پر مامور ہو۔ دوسرے محض غلطی کے امکانات سے ڈر کر اجتہاد سے دستکش رہنا ایک اجر کو ضائع کرنا ہے۔

زندگی کے ارتقا پذیر ممکنات اجتہاد ہی سے وابستہ ہیں اور اس کا دروازہ وہ رسول کیسے بند کر سکتا تھا جس کا سب سے بڑا کارنامہ ہی یہ ہے وہ ممکنات حیات کو بروئے کار لایا ہے اور دنیا کو ارتقا پذیری کی راہ سے روشناس کرایا ہے۔

ان احادیث کے ساتھ دو "اثر" بھی ملا لیجئے تو بات اور زیادہ واضح ہو جائے گی۔ یہ دونوں سیدنا عمر کے مکتوبات ہیں ۔

۱. آپ نے سیدنا قاضی شریح کو لکھا :

اقض بما فی کتاب اللہ فان لم یکن فبسنۃ رسول اللہ۔ فان لم یکن فی کتاب اللہ ولا فی سنۃ رسول اللہ فاقض بما قضی بہ الصالحون۔ فان لم یکن فیما قضی بہ الصالحون فان شئت فتقدم وان شئت فتاخر۔ ولا اری التاخر الا خیراً لک[26]

فیصلہ کتاب اللہ سے کرو۔ اگر وہاں نہ ہو تو سنت رسول اللہ سے کام لو۔ اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ دونوں میں نہ ہو تو صالحین کے اجتہادی فیصلے کے مطابق فیصلہ کرو۔ اگر صالحین کے فیصلوں

---

[25] ابو داود طبع کراچی ج ۲ صہ ۵۰۳ [26] کنز العمال

میں بھی نہ ملے تو خواہ بر وقت کوئی فیصلہ کر دیا ذرا غور و فکر کے بعد کرو۔ اور میری رائے میں تمہارے لئے ذرا غور و فکر کر لینا ہی بہتر ہے۔

۲۔ سیدنا ابوموسیٰ اشعری کو آپ نے یہ لکھا:

الفهم الفهم فیما اختلج به صدرك مما لم يبلغك في الكتاب والسنة واعرف الامثال والا شباه ثم قس الامور عند ذلك۔ جس معاملے کا سراغ کتاب وسنت میں نہ ملنے کی وجہ سے تمہارے دل میں خلجان پیدا ہو، وہاں عقل وفہم سے کام لو اور نظائر پر معاملات کو قیاس کر لو۔

اس ارشاد فاروقی میں کتاب وسنت کے علاوہ ایک اور چیز کا اضافہ ہے۔ یعنی صالحین کے فیصلوں کو بھی بطور نظائر (PRECEDENTS) سامنے رکھنا چاہیئے اور کہیں کوئی واضح حکم و فیصلہ نہ ملے تو قیاس سے کام لینا چاہیئے۔ یہی قیاس اجتہاد ہوتا ہے جس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ معاشرے کی تشکیل اور زندگی کے تقاضے ہر روز نت نئے مسائل پیدا کرتے رہتے ہیں۔ زندگی کے ممکنات لاانتہا ہیں اور اس کے تنوعات بھی لامحدود ہیں۔ قیامت تک ہونے والے واقعات کی جزئی جزئی تفصیلات اور ان کے فیصلے کسی کتاب میں نہیں سما سکتے۔ لہٰذا اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے کوئی معنی نہیں۔

یہاں ایک ضروری گزارش بھی سُن لیجئے مگر ذرا غور سے سنیئے۔ عقل و تدبر اور قیاس و اجتہاد کے حق میں آپ نے کتاب اللہ اور اخبار و آثار کے کچھ دلائل سن لئے۔ ہمیں افسوس ہے اس کے خلاف ہمیں کوئی دلیل نہ مل سکی۔ نہ قرآن میں نہ حدیث نہ آثار صحابہ میں۔ اب سوال صرف یہ ہے کہ یہ دعویٰ کیوں اور کس دلیل سے کیا گیا کہ اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہو چکا ہے؟ یہ خود ایک اجتہاد ہے۔ لہٰذا اگر واقعی اجتہاد کا دروازہ بند کرنا ہے تو سب سے پہلے خود اس اجتہاد کا دروازہ بند کیجئے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے۔ اگر کچھ لوگ ایسے اجتہاد سے یہ فرما سکتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے تو دوسروں کو یہ اجتہاد کرنے کا بھی حق ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہے بلکہ قیامت تک کے لئے کھلا ہے۔ دونوں اجتہادوں میں فرق صرف یہ ہوگا کہ ایک کے لئے کوئی دلیل نہیں اور دوسرے کے حق میں نقلی دلائل بھی ہیں اور عقلی بھی۔ اب آپ کو اختیار ہے کہ جسے چاہیں اختیار کریجیے۔

---

[۲۷] مسند دارمی صہ ۳۲ ازالۃ الخفا صہ ۸۶

مگر ذرا ٹھہریئے۔ صرف دلائل پر اکتفا نہ کیجئے۔ امت کا تعامل کیا رہا ہے۔ اسے بھی دیکھتے چلیے۔ خود حضورؐ کے عہد میں بھی اجتہاد ہوتا رہا ہے اور حضورؐ نے اس کی تصویب فرمائی ہے۔ اور حضورؐ کے بعد تو اس قدر بہتات سے اجتہاد ہوتا رہا ہے کہ اس کا شمار ہی مشکل ہے۔ عہد نبوت کی ایک مثال لیجئے۔ اوس بن صامت اپنی بیوی خولہ بنت ثعلبہ کو ماں سے تشبیہہ دیتے ہیں جسے اصطلاح فقہ میں "ظہار" کہتے ہیں۔ حضورؐ قدیم رواج کے مطابق فرماتے ہیں کہ تم دونوں میں ابدی جدائی ہو گئی اور باہم ملنے کی صورت نہیں۔ خولہ کہتی ہیں کہ "یہ طلاق کیسے ہو سکتی ہے جبکہ وہ لفظ طلاق بولا ہی نہیں اور میں اس کی ماں کس طرح ہو سکتی ہوں جبکہ میں نے اسے جنا نہیں۔" اس منظر کو آنکھوں کے سامنے لائیے کہ ایک طرف ایک معمولی عورت ہے اور دوسری طرف معلّم الکتاب والحکمۃ سراپا عقل و دانائی ہے۔ عورت اس پیغمبر عقل و حکمت سے جھگڑتی ہے اور اپنا قیاس بھی پیش کرتی ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وحی الٰہی اس عورت کی تائید میں نازل ہوتی ہے۔ اٹھائیسویں پارے کی پہلی سورت کا نام ہی سورۂ مجادلہ ہے۔ جس کا آغاز یوں ہے: قد سمع اللہ قول التی تجادلك فی زوجها [۲۸] (اللہ نے اس عورت کی بات سن لی جو آپؐ سے اپنے شوہر کے بارے میں مجادلہ و مباحثہ کرتی رہی)

اسی طرح جب میدان بدر میں اسلام و کفر کا پہلا معرکہ پیش آ رہا تھا، حضورؐ نے پڑاؤ کے لئے ایک جگہ متعین فرمائی۔ حباب بن منذر نے عرض کیا کہ اگر یہ جگہ وحی سے نہیں پسند کی گئی ہے تو فلاں جگہ پڑاؤ کے لئے موزوں تر ہے۔ حضورؐ نے حباب کی رائے مان لی اور پڑاؤ کی جگہ بدل لی۔ جناب حباب نے اپنے قیاس و عقل ہی سے یہ معروضہ پیش کیا تھا[۲۹]

پھر حضورؐ کے بعد ہی جو اجتہادات صحابہ کے ہوئے ہیں، وہ تو بے شمار ہیں۔ ان میں قابل غور وہ اجتہادات ہیں جہاں احکام و عمل کی اسپرٹ اور لچک کو محفوظ و ملحوظ رکھتے ہوئے بعض منصوصات و معمولات تک میں تبدیلی کر دی گئی۔ صرف چند مثالیں سن لیجئے:

۱۔ قرآن نے مؤلفۃ القلوب کو صدقہ دلوایا ہے۔ سیدنا ابوبکر صدیقؓ نے سیدنا عمرؓ کی رائے سے اسے بند کر دیا[۳۰]

---

[۲۸] ۱:۵۸ [۲۹] البدایہ والنہایہ ج ۳ ص ۲۶۷ طبع مصر

[۳۰] عمدۃ الرعایہ (حاشیہ شرح وقایہ) ج اوّل، حاشیہ نمبر ۲ ص ۲۹۶ طبع مجتبائی، دہلی

۲۔ سیدنا عمر فاروق کے تو بے شمار اجتہادات ہیں جو عہد نبوت کے صریح فیصلوں کے خلاف ہیں مثلاً

(الف) عہد نبوت میں عورت کا نام لے کر تشبیب کی جاتی تھی۔ جناب کعب بن مالک کا قصیدہ بہترین نعت تسلیم کیا گیا ہے، جس کے ایک شعر پر حضورؐ نے اپنی چادر مبارک کعب کو انعام میں مرحمت فرمادی۔ اس قصیدے کا آغاز ہی سعاد نامی عورت کے ذکر سے ہوا ہے۔ بانت سعاد وقلبی الیوم متبول، لیکن حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں عورت کا نام لے کر تشبیب کرنے سے روک دیا کیونکہ اس میں فحش کا ایک پہلو پیدا ہوتا ہے [۳۱]

(ب) عہد نبوی میں ہجویہ اشعار پڑھے جاتے تھے اور خود حضورؐ نے حسان بن ثابت سے مشرکوں کے جواب میں اشعار ہجو پڑھوائے ہیں۔ مگر سیدنا عمر نے اس کی ممانعت فرمادی کیونکہ اس سے جاہلیت کی گزشتہ باہمی عداوتیں تازہ ہو جاتی ہیں [۳۲]۔

(ج) عہد نبوی میں مفتوحہ زمینیں مجاہدوں میں تقسیم ہوئی ہیں لیکن حضرت عمر نے یہ سلسلہ بالکل ختم کر دیا کیونکہ آنے والی نسلوں کے لئے پھر کچھ باقی نہ رہے گا۔ [۳۳]

(د) عہد نبوی اور دورِ صدیقی میں بیک مجلس طلاقیں رجعی سمجھی جاتی تھیں [۳۴] مگر حضرت عمرؓ نے لوگوں کو کثرت طلاق سے روکنے کی غرض سے ایسی تین طلاقوں کو مغلظ قرار دیا اور پھر اس فیصلے پر شدید ندامت کا بھی اظہار فرمایا [۳۵]

(ر) کتابیہ سے مناکحت کی اجازت قرآن نے دی ہے لیکن فاروق اعظم نے اپنے بعض گورنروں کو اس سے روک دیا کیونکہ کتابیہ کے مال و جمال کی طرف مسلمانوں کو زیادہ رغبت ہونے لگے گی تو مسلمان عورتوں کو رشتہ ملنے میں دشواریاں پیدا ہونے لگیں گی۔ [۳۶]

(و) عہد صدیقی تک امّ ولد کی بیع ہوتی رہی۔ سیدنا عمر نے اسے روک دیا [۳۷]

(ز) حلالہ کرنے یا کرانے والے کے لئے کتاب و سنت میں کوئی سزا نہیں بیان کی گئی ہے۔ سیدنا عمر نے اس کے لئے رجم کی سزا کا اعلان فرمادیا کیونکہ یہ مناکحت کا نہایت غلط استعمال ہے۔

---

[۳۱] اسد الغابۃ تذکرۃ حمید بن ثور۔ [۳۲] اغانی لابی الفرج الاصبہانی ۴ : ۵ ۔ طبع مصر
[۳۳] کتاب الخراج صہ ۲۳۔۲۴۔ [۳۴] مسلم ج ۴ صہ ۱۸۳ طبع مصر
[۳۵] اغاثۃ اللہفان لابن قیم ص ۱۸۱ طبع مصر [۳۶] ایضاً [۳۷] ایضاً

(ح) رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز تراویح صرف ایک سال رمضان کے عشرہ اواخر کی فقط تین طاق راتوں میں پڑھی۔[39] سیدنا فاروق نے پورے ماہ ہر شب بیس رکعات باجماعت تراویح کا اہتمام فرمایا۔[40]

(ط) اسی طرح حضرت عمر نے گھوڑوں پر زکوٰۃ اور عنبر پر خمس لگایا جو پہلے نہ تھا اور مختلف قسم کی کاشت پر خراج کی مختلف شرحیں مقرر فرمائیں جو پہلے نہ تھیں، نیز مختلف ممالک کے قیدیوں کے فدیئے بھی مختلف مقرر فرمائے حالانکہ پہلے یہ صورت نہ تھی۔[41]

(ع) خطبہ جمعہ کی اذان سے پہلے کوئی اذان نہ عہد نبوی میں تھی نہ دورِ صدیقی میں اور نہ خلافت فاروقی میں۔ یہ اضافہ سیدنا عثمان نے فرمایا۔ کیونکہ لوگوں کی کاروباری مصروفیات اتنی زیادہ ہوگئی تھیں کہ اذان خطبہ سنتے ہی فی الفور آکر خطبہ جمعہ نہیں سن سکتے تھے۔[42]

مثالیں اور بھی بہت سی ہیں۔ یہاں سب کا احاطہ و شمار مقصود نہیں۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ حضورؐ کے بعد چند سالوں میں یہ تبدیلیاں ہوئیں اور عبادات سے لے کر معاملات تک کے مسائل شرعیہ میں تبدیلیاں ہوئیں اور عبادات سے لے کر معاملات تک کے مسائل شرعیہ میں تبدیلیاں ہوئیں۔ حالانکہ اس دور کا تمدن سمٹا ہوا اور بڑی حد تک محدود تھا۔ پھر کون کہہ سکتا ہے کہ ان چودہ صدیوں میں کسی تبدیلی کی کبھی کوئی ضرورت نہ ہوئی ہوگی۔ خواہ تمدن نے کتنا ہی پھیلاؤ اختیار کر لیا ہو اور صنعتی و سائنسی ترقیوں نے سوسائٹی کا ڈھانچہ ہی کیوں نہ بدل دیا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ دین تو ناقابلِ تبدیل اصول زندگی کا نام ہے۔ لا تبدیل لکلمت اللہ ذلک الدین القیم[43] ۔ لیکن شریعت کے تمام فروع دین کی طرح ناقابل تبدیل نہیں۔ دین تو وہ روح اور اسپرٹ ہے، جو تبدیل نہیں ہو سکتی۔ اور شریعت اسی روح کی تشکیل کا نام ہے۔ مقصد اسپرٹ کو باقی رکھنا ہے اور شکل بدلنے سے اسپرٹ نہیں بدل جاتی۔

اجتہاد کے حق میں سب سے بڑی دلیل مختلف مذاہب کا وجود ہے۔ یہ مالکی۔ حنفی۔ شافعی۔ حنبلی۔

---

[39] سنن ابی داؤد جلد اول : ۱۹۵ [40] ابن حبان

[41] کتاب الخراج : ۷۰۔ نیز الفاروق۔ شبلی۔ [42] سنن ابی داؤد ج اول ص ۱۵۵ طبع کراچی

[43] ۳۰ : ۳۱

اور دوسرے بہت سے اسلامی مذاہب کس طرح وجود میں آگئے ؟ اگر اجتہاد کا دروازہ بند تھا تو ان بے شمار مذاہب اسلامیہ کی کیا توجیہہ (JUSTIFICATION) ہوسکتی ہے ؟

یہ سارے مذاہب دراصل خام مواد ہیں شریعت کے لئے۔ دین ہر ایک کا ایک ہی ہے اور وہ ہے اسلام ۔ اگرچہ یہ شریعتیں مختلف ہیں۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہم جس فرقے یا مذہب سے تعلق رکھتے ہیں، وہ تو عین اسلام ہے اور باقی مذاہب اسلام نہیں۔ آج یہ دعویٰ بھی صحیح نہیں کہ شریعت تو بن چکی اور اس کی کسی بات میں بھی ردّو بدل اور اضافہ و ترمیم جائز نہیں۔ ناقابل ترمیم صرف دین ہے اور شریعت ہر دَور میں ترمیم قبول کرسکتی ہے ۔ اور یہیں اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔ ترمیم شریعت کا یہ مطلب نہیں کہ شروع سے آخر تک سب کچھ بدل دیا جائے بلکہ :

(الف) ان شریعتوں میں جو چیز اپنے عصری تقاضوں کے مطابق ہوگی وہ باقی رکھی جائے گی۔

(ب) جس کی ضرورت نہیں، اسے ترک کر دیا جائے گا۔

(ج) جس جدید شے کی ضرورت ہوگی اس کا اضافہ کر دیا جائے گا۔ اور اس وقت صرف عالمی مصالح امت کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ اور تمام شریعتوں کے خام مواد سے استفادہ کیا جائے گا۔ پھر یہی قوانین ایک خاص دَور کی شریعت ہوں گے جو سب پر لاگو ہوں گے۔ ایک اسلامی ملک میں دس قوانین یا شریعتیں ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں۔ یہ بھی پیش نظر رہے کہ جس دَور کے لئے جو شریعت بنے گی، وہ بھی ابدی نہیں ہوگی۔ ضرورت پیش آنے پر اس میں بھی حک و اضافہ ہوتا رہے گا۔ دین اور شریعت کے فرق کے لئے یوں سمجھنا چاہیئے کہ انسان تغیر و ثبات کا مجموعہ ہے۔ اس کی انا یا ذات یا EGO تغیر ناآشنا ہے لیکن اس کا جسم ہر آن بدلتا رہتا ہے۔ اس تغیر سے اس کی شخصیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ ٹھیک اسی طرح اسلام کے بھی دو حصے ہیں۔ ایک حصہ ہمیشہ باقی و قائم رہنے والا اور وہی ہے دین قیم ۔ اور دوسرا حصہ تغیر پذیر ہے جو ضرورت و مصلحت کے وقت بدل جاتا ہے اور یہی ہے شریعت۔ سوچنے کی بات ہے کہ جب خلفائے راشدین کو یہ حق پہنچتا ہے کہ بعض شرعی منصوصات و معمولات کو بدل دیں تو کیا فضلائے امت کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ان خلفائے راشدین کے فیصلوں میں اسی وزن کی دوسری مصلحتوں کے پیش نظر حک و اضافہ کر دیں۔ اور اپنے اجتہاد سے کام لے کر ترمیم و اضافہ کا فریضہ ادا کریں۔ اجتہاد کا مطلب یہ نہیں کہ جو چاہے جب چاہے اور جس حکم کو چاہے، اٹھا کر بدلنا شروع کر دے اور ایسا اجتہاد

کا نام دے دے۔ جس طرح ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں، اسی طرح یہ بھی سمجھتے ہیں کہ ہر کس وناکس کو اجتہاد کا حق نہیں۔ اس کے لئے کچھ شرائط ہیں۔ اور ہر فن کا یہی حال ہے کہ مہارت رکھنے والا ہی کسی فن میں رائے دے سکتا ہے۔ اجتہاد کے لئے ضروری ہے کہ:

(۱) کسی حکم میں ردّ و بدل اسی وقت ہو جب شدید ضرورت ہو۔

(۲) وہ حک و اضافہ پیچیدگی کا واقعی حل ہو۔

(۳) تبدیل و ترمیم ارباب حل و عقد کریں اور اس میں خیر غالب کا خیال رکھیں۔

(۴) اساسی اقدار دین مجروح نہ ہوں۔ وغیرہ وغیرہ۔

ہم نے ضروری شرائط اجتہاد کا ذکر کیا ہے۔ تفصیل میں جانا مقصود نہیں۔ ہاں ایک بات صاف کر لینی ضروری ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اب فاروق اعظمؓ اور امام اعظمؒ جیسے لوگ کہاں ہیں جو اجتہاد کا حق ادا کر سکیں۔ یعنی چونکہ اب ایسے لوگ نہیں اس لئے اجتہاد بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر یہی استدلال کا انداز رہا تو کل یہ بھی کہا جائے گا کہ اب علی مرتضیٰؓ جیسے مخلص مجاہد کہاں ہیں جو دشمن کے تھوکنے کے بعد اس کے سینے سے اتر آئیں؟ لہٰذا اب قتال فی سبیل اللہ بھی نہیں ہو سکتا۔ اب عمر فاروقؓ جیسے عدل وایثار والے لوگ کہاں ہیں جو قحط میں گھی کھانا چھوڑ دیں اور اپنے فرزند کو بھی دُرّے لگانے سے دریغ نہ کریں لہٰذا اسلامی نظام عدالت قائم کرنے کا خیال بھی چھوڑ دینا چاہیئے۔ اب امام ابو حنیفہ جیسے عالم ومتقی فقیہہ کہاں ملیں گے اس لئے درس فقہ کو بھی ختم کر دینا چاہیئے۔ غرض اس قسم کے خدشات وشبہات کو ہم وسعت دیتے چلے جائیں تو زندگی کے ہر موڑ پر مایوسی ہی مایوسی نظر آنے لگے گی اور پورے اسلام ہی سے دست بردار ہونا پڑے گا۔ سیدھی بات یہ ہے کہ اس نوع کی مایوسانہ باتوں سے نہ تو زندگی کی تعمیر ہو سکتی ہے نہ معاشرتی مسائل کا حل نکل سکتا ہے۔ ہر دَور کے مسائل کا حل یوں ہی نکل سکتا ہے کہ ہر مسئلے کے ارباب حل وعقد ماہرین۔ جیسے بھی اس دَور میں میسر آئیں۔ اجتہاد کریں اور غلطی کے منطقی امکانات سے خوف نہ کھائیں۔ غلطی کے امکانات تو صدر اوّل میں بھی موجود تھے۔ اگر یہ امکانات نہ ہوتے تو فقہ کا یہ مسئلہ کہاں سے بنتا کہ مجتہد کی رائے غلط بھی ہو سکتی ہے اور ٹھیک بھی۔ (المجتہد یخطی ویصیب)۔ اور پھر حضورؐ یہ کیوں فرماتے کہ ٹھیک رائے دینے والے کے لئے دو اجر ہیں اور غلطی کرنے والا ایک اجر کا مستحق ہے۔ خطا اور غلطی ہی تو انسان کا مابہ الامتیاز وصف ہے۔ غلطی وخطا ہی تو

انسان کو ارتقاء کی طرف لے جاتی ہے۔ جمادات وحیوانات غلطی نہیں کرتے اس لئے ان میں عقلی ارتقاء بھی نہیں۔ انسان غلطی کرتا ہے تو اس کی تلافی کرتا ہے۔ ٹھوکر کھاتا ہے تو سنبھلتا ہے اور اسی طرح کے تجربات اسے ارتقاء کی طرف لے جاتے ہیں ورنہ وہ ایک سی جامد حالت میں پڑا رہے اور بے خطا جانوروں پر اسے کوئی شرف حاصل نہ ہو۔ قرآن کریم نے جو قصۂ آدم بیان کیا ہے، اس میں بڑی خوبی سے یہ حقیقت واضح کر دی گئی ہے کہ خطا کار آدم کو بے خطا فرشتوں پر کیوں فضیلت حاصل ہوئی اور معصوم و بے خطا مخلوق کے ہوتے ہوئے خلافت ارضی خطا کار مخلوق کے سپرد کیوں کی گئی۔

اگر آج علیؓ و خالدؓ و ضرارؓ کے نہ ہونے کے باوجود ہم جہاد و قتال کر سکتے ہیں۔ اگر عمرؓ اور شریحؒ کے موجود نہ ہونے پر بھی نظام عدالت قائم کر سکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نہ ہونے کے باوجود اجتہاد کو ختم کر دیا جائے۔ دروازہ نہ اس کا بند ہے نہ اُس کا۔ اجتہاد کا مطلب ائمہ مجتہدین سے سرتابی نہیں بلکہ انہی کی مساعی مشکورہ سے فائدہ اٹھانے کا نام اجتہاد ہے۔ یہ خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ اجتہاد محض جائز کی حد تک نہیں۔ یہ جواز و عدم جواز سے بلند تر حقیقت ہے۔ یہ ایک فطری تقاضا ہے جو اپنی نمود چاہتا ہے اور زندگی کے ہر ہر گوشے میں اس کی طلب موجود ہے۔ اگر ہم اس فطری مطالبے کو حُسن و خوبی کے ساتھ پورا نہیں کرتے تو اس سے خود ہمارا اپنا نقصان ہوگا۔ محض جائز و ناجائز کہہ کر الگ ہو جاتے سے کسی مسئلے کا حل نہیں نکلا کرتا۔ آج کے ایٹمی دَور نے زندگی کا نقشہ ہی بدل دیا ہے۔ نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں، جن کا حل اجتہاد کے بغیر نہیں نکل سکتا۔ مثلاً انشور کرانا۔ بنکاری اور اس کا منافع۔ خاندانی منصوبہ بندی۔ ایک کا خون دوسرے کے جسم میں ڈالنا۔ مرنے والے کی رضامندی سے اس کی آنکھ یا کوئی اور حصۂ جسم زندوں کے کام میں لانا۔ زمین یا دوسرے ذرائع پیداوار کو قومی ملکیت قرار دینا۔ رؤیت ہلال کے لئے فلکیات پر اعتماد کرنا۔ عورتوں کی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے ان کا مقام اور پردے کی حدود متعین کرنا۔ بعض جائز چیزوں۔ مثلاً تعدد ازدواج کسی کی شادی۔ طلاق۔ دعوت۔ ذبائح۔ سفر حج وغیرہ۔ پر بعض پابندیاں عائد کرنا۔ جہیز کی اصلیت، حضانت کی مدّت۔ مفقود الخبر کی میعاد۔ یتیم پوتے کی وراثت۔ فوٹو گرافی۔ موسیقی۔ مصوری وغیرہ وغیرہ۔ یہ اور اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہمارے دَور کے مسائل ہیں جن کا تعلق براہِ راست ہماری زندگی سے ہے۔ یہ روزمرہ کے مسائل اجتہاد ہی سے حل ہو سکتے ہیں۔ ان میں بعض مسائل تو وہ ہیں جن کا

ذکر قدیم کتب فقہ میں سرے سے موجود نہیں اور بعض وہ ہیں جو ہماری کتب فقہ میں موجود ہیں لیکن وہ عوام کی نگاہوں سے اوجھل رہے ہیں یا اوجھل رکھے گئے ہیں۔ اور کچھ مسائل ایسے بھی ہیں جو کسی خاص دَور کے لئے تھے اور اب تک ہم اسی پر قائم ہیں حالانکہ نقشۂ زندگی بدل جانے کی وجہ سے اب ان پر قائم رہنا ضروری نہیں۔

ہم اپنی توانائیوں کا بڑا حصہ ایسے مسائل میں بھی صرف کرچکے ہیں جن کے متعلق نہ آخرت میں باز پُرس ہوگی اور نہ وہ دنیا میں کچھ کام آئیں گے۔ خدا جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں؟ آنحضورؐ کو علم غیب تھا یا نہیں؟ حضورؐ بشر ہیں یا نہیں؟ صحابہؓ میں کون افضل ہے اور کون مفضول؟ اصحاب کہف کے کتے کا رنگ سیاہ تھا یا سفید؟ براق کا گوشت حلال ہے یا حرام؟ حضرت مسیحؑ چوتھے آسمان پر زندہ ہیں یا نہیں؟ ان جیسے مسائل پر ہم نے اپنی بہت سی توانائیاں صرف کر دی ہیں۔ اب ضرورت ہے کہ عقل اور اجتہاد سے کام لے کر ان مسائل کو حل کریں جن کا براہِ راست ہماری زندگی سے تعلق ہے۔ اگر ہم اس فریضے میں کوتاہی کریں گے تو زمانہ ہماری پروا کئے بغیر آگے بڑھتا جائے گا۔

سچ پوچھئے تو زمانہ خود ہی ایک بڑا مؤثر مفتی ہے۔ لوگ خود ہی اس کا فتویٰ مان لیتے ہیں لیکن بعد از خرابیٔ بسیار۔ آج سے تیس پینتیس سال پہلے جب پہلی بار بمبئی میں لاؤڈ اسپیکر سے خطبۂ عید کا کام لیا گیا تو اکثر علماء نے اس کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا اور دیکھتے دیکھتے اب یہ صورت ہوگئی کہ بے ضرورت شور سے روکنے کے لئے اگر حکومت لاؤڈ اسپیکر کہیں بند کرتی ہے تو یہی علماء شور مچاتے ہیں کہ حکومت تبلیغِ دین اور اشاعتِ اسلام کو بند کرتی ہے۔ ہمیں امید ہے کہ آج ہم جو باتیں عرض کر رہے ہیں ان کو یہ حضرات کچھ دنوں بعد انشاءاللہ مان لیں گے کیونکہ زمانہ خود بہترین مفتی ہے۔

حضرات! ہمارے خیال میں ہم پاکستانیوں کی اس وقت کوئی معین شریعت نہیں ہے۔ پچھلے ادوار کی شریعتوں پر چل رہے ہیں جن کے اختلافات کو دیکھ دیکھ کر پریشان ہو رہے ہیں۔ جب ہم ان خام مواد سے استفادہ کرتے ہوئے ایک بات کو متعین کریں گے اور حکومت اسے نافذ کر دے گی تو ہمارے لئے وہی شریعت ہوگی۔ اور پھر وہ بھی ہمیشہ کے لئے نہیں ہوگی۔ ضرورت کے وقت مجالس قانون ساز یا کوئی اور مقرر کردہ کمیٹی اس میں بھی ترمیم کر سکتی ہے۔ ہمارے موجودہ انتشار کا اس کے سوا کوئی حل نہیں۔

⌒ ⌒

بلغار کی تاریخ اسلامی تاریخ کے ان گوشوں سے تعلق رکھتی ہے، جن سے متعلق ہماری معلومات بہت محدود ہیں۔ لیکن معلومات کی اس کمی کے باوجود اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دریائے والگا کی وادی میں واقع اس قدیم مملکت کو نہ صرف روس کی تاریخ میں بلکہ اسلامی تاریخ میں بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔ بلغار جسے مغربی مؤرخین "بلغار عظمیٰ" لکھتے ہیں، قدیم روس کے ان چند شہروں میں سے تھا، جن کو ہم بجا طور پر سرزمینِ روس میں تہذیب کا گہوارہ کہہ سکتے ہیں۔ اسلامی تاریخ میں اس کی اہمیت یہ ہے کہ قفقاز کے شمال میں یہ پہلا مقام ہے جہاں ایک مسلم مملکت وجود میں آئی اور جہاں سے اسلام کی کرنیں باقی روس میں پھیلیں۔

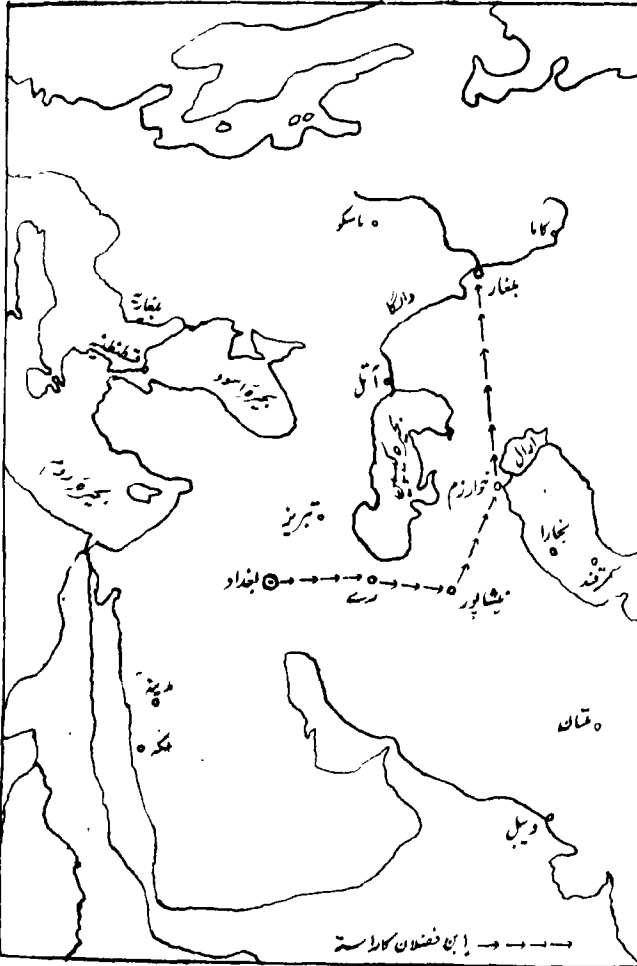
وحشی ہنوں سے تاریخ کا ہر طالب علم واقف ہے۔ بلغار کے باشندے ان قبائل سے قریبی تعلق رکھتے تھے اور ہنوں کی یورپ پر یلغار کے ساتھ وسط ایشیا سے روس میں آگئے تھے۔ ہنوں نے یہ یلغار اپنے مشہور رہنما اٹیلا (۴۳۴ء تا ۴۵۳ء) کی قیادت میں کی تھی اور وہ تباہی مچاتے ہوئے مشرقی اور وسطی یورپ تک پہنچ گئے تھے۔ جب اٹیلا کا انتقال ہو گیا تو بیشتر ہن قبائل جنوبی روس اور شمالی قفقاز میں آکر آباد ہو گئے۔ ہن سلطنت تو اٹیلا کے بعد ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی لیکن ان کے ایک ہم نسل سردار خان کرت (۶۰۵ء تا ۶۶۵ء) نے مختلف قبائل کو متحد کر کے بحیرہ ازوف کے شمال مشرقی حصہ میں ایک قسم کے وفاق کی تشکیل کی جو بلغار کہلاتا تھا۔ یہ مملکت کئی نسلوں کے لوگوں پر مشتمل تھی لیکن ترک سب سے طاقتور جزو تھے۔ آلان اور سلافی قبائل بھی اس میں شامل تھے۔

خان کرت کے بعد مملکت بلغار کا اتحاد ختم ہو گیا اور یہ مملکت خان کرت کے پانچ بیٹوں میں تقسیم

ہوگئی ۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ دریائے والگا کی وادیٔ زیریں اور شمالی قفقاز میں وسط ایشیا سے آئے ہوئے ترکوں کی ایک نئی طاقت اُبھر رہی تھی جو تاریخ میں خزر (۶۵۰ء – ۹۶۵ء) کے نام سے مشہور ہے ۔ منتشر بلغار قبائل اس بڑھتی ہوئی طاقت کا مقابلہ نہ کر سکے ۔ مذکورہ بالا پانچ قبیلوں میں سے ایک نے خزر کی بالادستی قبول کر لی اور اپنے وطن ہی میں مقیم رہا ۔ بلغار کی یہ مملکت سیاہ بلغاریہ کہلاتی ہے ۔ تین بلغار قبائل مغرب کی سمت چلے گئے ۔ ان میں سب سے بڑا گروہ خان اسپارخ (۶۷۹ء - ۶۹۱ء) کی قیادت میں دریائے ڈینیوب کی زیریں وادی میں آباد ہو گیا ۔ مملکتِ بلغاریہ کا موجودہ نام ان ہی بلغار قبائل کے نام پر بلغاریہ پڑا ۔ بلغار باشندوں کا پانچواں گروہ خان کرت کے لڑکے خان بزمیر کی قیادت میں شمال کی طرف چلا گیا اور دریائے والگا اور دریائے کاما کے سنگم کے پاس دریائے والگا کی وسطی وادی میں آباد ہو گیا ۔ ان کی مملکت والگا بلغاریہ کے نام سے مشہور ہوئی اور بلغار عظمیٰ کا شہر اسی مملکت میں تھا ۔ بلغار باشندوں کی یہی آخر الذکر دو مملکتیں ہیں جنہوں نے تاریخ میں اہم حصہ لیا ۔ ہمارا موضوعِ بحث اِن ہی میں سے ایک مملکت ہے یعنی والگا بلغار ۔

بلغار میں اسلام کی اشاعت

۹۰۰ء سے قبل بلغار کے باشندے مشرک تھے اور وہ متعدد دیوی، دیوتاؤں اور خداؤں کے قائل تھے ۔ لیکن چند سال بعد ہی ہم دیکھتے ہیں کہ بلغار میں مسجدیں بن گئیں اور ان کا حکمران مسلمان ہو گیا ۔ بلغار کا حکمران کس طرح مسلمان ہوا اور بلغار قبائل میں کس نے اسلام پھیلایا؟ اس کے متعلق تاریخیں خاموش ہیں ۔ بہرحال یہ ہم جانتے ہیں کہ اسلام اہلِ بلغار کے لئے کوئی نئی چیز نہیں تھا ۔ ان کے جنوب میں دریائے والگا کی زیریں وادی میں نویں صدی کے اواخر میں اسلام پہنچ چکا تھا اور سلطنت خزر کے دارالحکومت آتل میں جو موجودہ شہر استراخان کے شمال میں دریائے والگا کے کنارے آباد تھا بیس ہزار مسلمان اور تیس مسجدیں موجود تھیں ۔ یہ مسلمان بالعموم تجارت پیشہ تھے اور اپنے کاروبار کے سلسلے میں ایک طرف خوارزم اور دوسری طرف بلغار تک جاتے تھے ۔ ماوراء النہر اور خوارزم میں اس وقت تک پوری طرح اسلام پھیل چکا تھا اور سامانیوں (۸۷۴ء تا ۱۰۰۰ء) کی مضبوط حکومت کے تحت وسط ایشیا میں امن و امان قائم تھا ۔ ممکن ہے کہ آتل کے علاوہ خوارزم اور وسط ایشیا کے باشندے بھی بلغار میں اسلام کی اشاعت کا باعث [illegible]

روایت ہے کہ بلغار کا حکمراں الماس خاں بن سلکی خاں نے ایک خواب دیکھا تھا جس سے اس کو اسلام کی طرف رغبت ہوئی۔ اسلام لانے کے بعد اس کے بیٹے نے حج کیا اور بغداد آیا۔ یہ زمانہ مقتدر باللہ (۹۰۸ء تا ۹۳۲ء) کی خلافت کا تھا۔ الماس خاں نے غائبانہ اس کے ہاتھ پر بیعت کی اور دربار خلافت میں ۹۲۲ء میں ایک سفیر بھی بھیجا۔ اس سفارت کا مقصد اشاعتِ اسلام کے لئے خلیفہ سے امداد طلب کرنا تھا اور احکامِ اسلام کی تعلیم کے لئے فقہاء اور علماء کو بلغار بھیجنے کی درخواست کی گئی تھی۔ اس کے علاوہ مسجد اور قلعہ کی تعمیر کے لئے مہندس اور ریاضی داں بھی درکار تھے۔ مقتدر باللہ نے اس درخواست پر جو وفد بلغار بھیجا اس میں احمد بن فضلان، سوسن الراسی اور بدر خرمی کے نام نمایاں ہیں۔ احمد بن فضلان کو بلغار کے حالات اور سفر کے واقعات قلم بند کرنے کی ہدایت بھی کی گئی۔ احمد بن فضلان نے اپنے سفر کی جو رپورٹ تیار کی وہ اگرچہ اب ناپید ہے لیکن یاقوت حموی نے اپنی کتاب معجم البلدان میں اس کا خلاصہ درج کر دیا ہے جو آج ہمارے پاس بلغار سے متعلق قدیم ترین اور مستند ترین ماخذ ہے۔ وفد خلافت نے بلغار جانے کے لئے قفقاز کا راستہ اختیار نہیں کیا بلکہ خوارزم کے راستے بلغار روانہ ہوا جو اس زمانے میں جرجانیہ کہلاتا تھا۔ یہ وفد خوارزم سے ستر دن میں بلغار پہنچا۔ اب آپ خود ابن فضلان

کی زبانی اس سفر کا حال ملاحظہ کیجئے۔ وہ لکھتا ہے کہ :۔

" جب مقالبہ (بلغار) کے پائے تخت سے ایک دن کا فاصلہ رہ گیا تو اس نے چار بادشاہوں کو جو اس کی زیرِ حکومت ہیں اور اپنے بھائی اور بیٹوں کو ہمارے استقبال کے لئے بھیجا۔ جب دو فرسنگ کا فاصلہ رہ گیا تو وہ خود استقبال کو آیا، جب اس نے ہم کو دیکھا تو سواری سے اُتر پڑا اور زمین پر سجدہ کیا اور ہمارے اوپر روپے برسائے اور خیمے نصب کرائے جن میں ہم کو اُتارا۔ ہمارے پہنچنے کی تاریخ ۱۲ محرم ۳۱۰ھ تھی۔ ہم بدھ کے دن یہاں مقیم رہے۔ اس اثنا میں وہاں کے تمام رؤسا اور مقربینِ درگاہ ہر طرف سے آکر جمع ہوئے۔ جمعرات کے دن ہم نے امیرالمومنین کے دونوں فرمان نکال کر پیش کئے۔ بادشاہ کو دولتِ عباسیہ کا سیاہ لباس پہنایا اور پگڑی باندھی پھر فرمان پڑھا۔ فرمان کے پڑھے جانے تک بادشاہ تعظیماً کھڑا رہا۔ پھر وزیر اعظم کا فرمان پڑھا۔ بادشاہ اگرچہ فربہ اندام تھا لیکن برابر کھڑا رہا۔ پھر دربارِ خلافت سے جو ھدیئے لائے تھے اس کو دیئے گئے۔ اس کی خاتون بھی اس کے برابر بیٹھی تھی۔ اس کو بھی خلعت دیا۔ ترکوں میں پردے کی رسم نہیں ہے۔ پھر ہم اس کے خیمے میں گئے۔ وہ تخت پر بیٹھا۔ دوسرے بادشاہ دائیں جانب اور ہم بائیں جانب بیٹھے۔ پھر کھانا آیا۔ باری باری مختلف کھانے آتے تھے اور ہر شخص کے سامنے الگ الگ سینیاں رکھی جاتی تھیں۔ بادشاہ چھری سے کاٹ کر کھاتا تھا۔ سینی میں جو کھانا بچ جاتا تھا وہ کھانے والوں کی قیام گاہ پر پہنچا دیا جاتا تھا۔ کھانے کے بعد شہد کی شراب آئی جس کو ترکی میں سجو کہتے ہیں۔ ...... بادشاہ کی سواری جدھر سے نکلتی ہے لوگ کھڑے ہو جاتے ہیں اور ٹوپیاں اُتار کر بغل میں دبا لیتے ہیں۔ پھر بادشاہ کی طرف اشارہ کرکے سر کو جھکا دیتے ہیں۔ بادشاہ کے سامنے جب بیٹھتے ہیں تو ہمیشہ ٹوپی اُتار کر بیٹھتے ہیں۔ مرد اور عورتیں کھلے مقامات پر ایک ساتھ ننگے نہاتے ہیں لیکن بدکاری کا مطلق وجود نہیں۔ کوئی شخص بدکاری کا مرتکب ہو تو ایک طرف کا جسم گردن سے ران تک کاٹ کر درخت پر لٹکا دیتے ہیں۔"

وفدِ خلافت کے آنے کے بعد بلغار کی سیاسی اور تمدنی زندگی میں کئی تبدیلیاں ہوئیں۔ اب تک بلغار کا حکمران یلطاور کہلاتا تھا لیکن قبولِ اسلام کے بعد امیر کہلانے لگا اور الماس بن سلکی کا نام جعفر بن عبداللہ ہو گیا۔ مملکت بلغار کے سیاسی ڈھانچے کے متعلق ہماری معلومات بہت ہی ناقص ہیں۔ بلغار کی مملکت

مختلف قبائل پر مشتمل تھی۔ ان کے نام البربخار۔ سوار۔ بلکار۔ اشکیل اور برسولا تھے۔ ابن فضلان جب بلغار پہنچا تو آخر الذکر قبیلہ مسلمان ہو چکا تھا اور وہ لکڑی کی ایک مسجد میں نماز پڑھا کرتے تھے۔ غالباً یہ قبائل نیم خود مختار زندگی گذارتے تھے اور ایک وفاق کی شکل میں متحد تھے جس کا سربراہ امیر تھا۔

شروع میں بلغار کی مملکت خزر کی باجگذار تھی لیکن خلافتِ بغداد سے تعلقات کے بعد خزر کا اثر کم ہونا شروع ہو گیا اور ۹۶۵ء میں خزر کے خاتمہ کے بعد وہ قطعی خود مختار ہو گئی۔ مملکتِ بلغار اس تمام علاقے پر مشتمل تھی جو اب روس کے صوبوں سمارا، سمبرسک اور سارا توف میں شامل ہے۔ صوبہ استراخان کا شمالی حصہ بھی مملکتِ بلغار میں شامل تھا اور بشکیریا کا علاقہ بھی اس کے زیرِ اثر تھا۔ روسیوں سے اہلِ بلغار کی لڑائیاں مسلسل رہتی تھیں۔

۳۷۲ھ/۹۸۲ء کی ایک تصنیف "حدود العالم" کے مطابق اہلِ بلغار جہاد کے بہت شوقین تھے اور ان کی فوج بیس ہزار سواروں پر مشتمل تھی۔ روسیوں سے جنگ میں ۱۰۸۸ء میں انھوں نے شہر موروم (MUROM) پر قبضہ کر لیا تھا اور ۱۱۰۷ء میں سوزدال (SUZDAL) پر اور ۱۲۱۸ء میں اسلنگ (USLYNG) پر حملہ آور ہوئے تھے۔ بارھویں صدی میں روسیوں نے بھی کئی بار بلغار کے دارالحکومت کا محاصرہ کیا تھا۔

اہلِ بلغار کا ایک بڑا کارنامہ روس میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت ہے۔ ان کی کوششوں سے کئی ترک قبائل جو روس میں آباد ہو گئے تھے خصوصاً پیچی نیگ (PECHENEG) اور کومان (KUMAN) اسلام لائے۔ روس کے حکمران ولادمیر نے ۹۸۶ء میں مختلف مذاہب کے علماء کو اپنے دارالحکومت کیو میں مدعو کیا تھا تاکہ وہ ان سے گفت گو کے بعد کوئی ایک مذہب قبول کر سکے۔ اس اجتماع میں مسلمان علماء کا وفد بلغار ہی سے بھیجا گیا تھا۔ لیکن ولادمیر نے شراب کی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے اسلام کو پسند نہیں کیا اور عیسائی ہو گیا۔ ولادمیر اس مذہبی اجتماع سے ایک یا دو سال قبل بلغار پر ایک ناکام حملہ بھی کر چکا تھا۔ لیکن ۹۸۵ء میں دونوں حکومتوں میں صلح ہو گئی۔ اس صلح نامے کے یہ الفاظ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:-

"ہمارے درمیان اس وقت تک صلح قائم رہے کہ پتھر تیرنے
لگیں اور تنکے غرق ہونے لگیں"

بلغار قبائل اسلام لانے سے قبل خانہ بدوشی کی زندگی گذارتے تھے اور گلہ بانی ان کا خاص پیشہ تھا۔ نہ تو ان کے یہاں مستقل شہر تھے اور نہ پختہ مکانات۔ حکمران تک خیمے میں رہا کرتا تھا۔ سمور، چمڑا، اُون اور موم جو اس برفانی علاقے کی خاص پیداوار تھیں اہل بلغار کی اشیائے تجارت تھیں۔ بغداد سے تعلقات قائم ہونے کے بعد بلغار کی تمدنی زندگی میں نمایاں تبدیلیاں ہونے لگیں۔ عرب معماروں کی مدد سے پتھر کے مکانات اور قلعے تعمیر ہونا شروع ہو گئے اور جلد ہی شہروں کی بنیادیں پڑنا شروع ہو گئیں۔ سوار، بلیار اور بلغار عظمٰی کے عظیم شہر وجود میں آ گئے۔ چنانچہ مشہور جغرافیہ داں اصطخری نے پہلی مرتبہ بلغار اور سوار کے شہروں کا ذکر کیا ہے جہاں عمارتیں اور مکانات لکڑی کے تھے۔ اصطخری نے بلغار کی آبادی دس ہزار بتائی ہے اور "حدود العالم" میں سوار کی آبادی بیس ہزار بتائی گئی ہے۔ لیکن یہ اعداد و شمار ابتدائی دور کے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں یعنی گیارہویں اور بارہویں صدی میں ان شہروں میں بہت توسیع ہو گئی تھی۔ حال ہی میں ان شہروں کے آثار کی جو کھدائی ہوئی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ بلغار کے شہر بہت وسیع اور متمدن تھے۔ بلغار عظمٰی جو کازان کے قریب واقع تھا اس کی فصیل چھ میل کی تھی۔ محققین کا اندازہ ہے کہ شہر کی آبادی پچاس ہزار سے کم نہیں تھی۔ فصیل کے باہر مضافاتی بستیوں کی آبادی اس کے علاوہ تھی۔ کھدائی میں جو آثار نکلے ہیں وہ محلوں، مسجدوں اور حماموں پر مشتمل ہیں۔ یہ آثار والگا سے چھ کلومیٹر دور بلغار سکوئی (BULGARSKOI) گاؤں کے پاس واقع ہیں۔ بلیار (BILYAR) اور سوار (SUWAR) کے آثار اس سے بھی زیادہ وسیع ہیں۔ بلغار میں پہلے سمور کو سکے کی حیثیت حاصل تھی۔ لیکن ۳۳۷ھ مطابق ۴۹-۹۴۸ء سے سکوں کا رواج ہو گیا۔ اس سال بلغار کے اولین سکے سووار کی ٹکسال میں ڈھالے گئے۔

بلغار کے شہر چونکہ مشرق وسطٰی، وسط ایشیا اور شمالی اور مشرقی یورپ کے تاجروں کا نقطۂ اتصال تھے، اس لئے تجارت کو بلغار کی معاشی زندگی میں نمایاں حیثیت حاصل تھی۔ سمور، مویشی، گھوڑے، بکری کی کھال، موم، شکرے اور غلام مشرقی یورپ اور روس سے آتے تھے اور وسط ایشیا اور مشرق وسطٰی بھیج دیئے جاتے تھے۔ اسلامی ملکوں سے کپڑا، اسلحہ، مٹی کے ظروف اور سامان تعیش درآمد ہوتا تھا اور روس اور مشرقی یورپ کو بھی روانہ کیا جاتا تھا۔ خود بلغار میں بھی تانبے کے برتن، مٹی کے ظروف اور زیورات بننا شروع ہو گئے تھے اور بعد کے دور میں بلغار کے چمڑے اور جوتوں نے دور دور شہرت حاصل کر لی تھی۔

اسلامی دَور میں اہلِ بلغار نے خانہ بدوشی بڑی حد تک ترک کردی تھی۔ شہروں کی تعمیر کے ساتھ ساتھ زراعت اب مستقل شکل اختیار کر گئی تھی۔ گیہوں، باجرہ اور جَو خاص زرعی پیداوار تھیں اور گیہوں اتنا پیدا ہونے لگا تھا کہ بعض اوقات برآمد بھی کر دیا جاتا تھا۔

بلغار کی یہ اسلامی مملکت ابھی روس میں تہذیب کی بنیادیں استوار کر ہی رہی تھی کہ مشرق سے وحشی منگولوں کا ایک ریلا آیا جس نے ۱۲۳۶ء یا ۱۲۳۷ء میں باقی اسلامی دنیا کی طرح اس نوزائیدہ مملکت کی بھی اینٹ سے اینٹ بجادی۔ بلغار عظمیٰ کے شہر نے کسی نہ کسی طرح اپنا وجود پھر بھی قائم رکھا۔ لیکن ۱۳۹۹ء میں روسیوں نے اسے قطعی برباد کر دیا۔ بلغار کی مملکت اگرچہ برباد ہوگئی لیکن تاریخ میں اس نے اتنے گہرے نقش چھوڑے کہ بیسویں صدی کے آغاز میں کازان اور اس کے گرد ونواح کے مسلمانوں کا ایک مطالبہ یہ بھی بن گیا تھا کہ ان کے علاقے کا نام بلغار رکھا جائے لیکن اشتراکی دورِ حکومت میں اس مطالبہ کا بھی وہی حشر ہوا جو مسلمانوں کے دوسرے مطالبوں کا ہوا۔

بلغار کی تاریخ سے متعلق ہماری معلومات بہت محدود ہیں۔ ابن فضلان کے علاوہ اصطخری، مسعودی، گردیزی اور بعض اندلسی سیاحوں سے ہمیں کچھ متفرق معلومات حاصل ہو جاتی ہیں جو کسی طرح کافی نہیں۔ بارہویں صدی میں بلغار کے ایک قاضی نے عربی میں بلغار کی تاریخ لکھی تھی جو اب ناپید ہے۔ ابن بطوطہ اپنے سفرِ روس کے سلسلے میں ۱۳۳۵ء کے قریب بلغار بھی آیا تھا اور یہاں تین دن قیام کیا تھا لیکن اس نے یہاں کے انتہائی چھوٹے دن اور انتہائی چھوٹی راتوں کے علاوہ کوئی نئی معلومات فراہم نہیں کی۔

مولانا شبلی نے اپنے ایک مقالے میں "تلفیق الاخبار" نامی ایک مطبوعہ کتاب کا تذکرہ کیا ہے جو عربی میں ہے اور بلغار (کازان) کے ایک مصنف کی لکھی ہوئی ہے۔ یہ روس کے ترک اور تاتار باشندوں کی مفصل تاریخ ہے اور بقول شبلی ترک وتاتار کی کوئی تاریخ آج تک اتنی مفصل اور محققانہ نہیں لکھی گئی۔ کتاب ندوۃ العلماء یا دار المصنفین کے کتب خانہ میں موجود تھی اور یقیناً اب بھی وہیں ہوگی۔ تعجب ہے کہ دار المصنفین والوں نے اس اہم کتاب کا اب تک ترجمہ کیوں نہیں کیا۔ اگر اس کتاب کا اُردو میں ترجمہ ہو جائے تو تاریخِ اسلام کے ایک کم معروف دَور سے متعلق ہماری معلومات میں بڑا مفید اور قیمتی اضافہ ہو جائے گا۔

ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت

از پروفیسر رفیع اللہ

"ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت" کے نام سے مفتی محمد یوسف صاحب نے ایک کتاب لکھی ہے، جسے اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور نے شائع کیا ہے۔ یہ اشاعتی ادارہ جماعتِ اسلامی کی تصنیفات کا ناشر ہے، اور ایک لحاظ سے یہ جماعتِ اسلامی ہی کا "نیم سرکاری" ادارہ ہے۔

اس کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا حصہ صفحہ ۲۷ تک ہے، جس میں مصنف نے خاندانی منصوبہ بندی کا وہ مفہوم واضح کیا ہے، جو ان کے ذہن میں ہے۔ اور جو لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں، انہیں کچھ وعظ سنائے ہیں۔ کتاب کا اصل حصہ صفحہ ۲۷ سے آگے شروع ہوتا ہے، جس میں اس موضوع کے شرعی دلائل (زیادہ تر احادیث) سے بحث کی گئی ہے۔ پہلے حصہ کی ایک جھلک ملاحظہ ہو:۔ ضبطِ ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی کا جو مفہوم ان کے ذہن میں ہے۔ اس کا اندازہ مندرجہ ذیل ایک دو اقتباسات سے کیجئے۔ صفحہ ۲۰ پر لکھتے ہیں:۔

"ضبطِ تولید کا مطلب تو یہ ہے کہ ہم سب زمین کی سرحدات پر ڈنڈے لئے ہوئے کھڑے رہیں۔ اور جو بھی کوئی نو وارد ہماری اس مخصوص جائداد زمین پر قدم رکھنے کا ارادہ کرے تو اسے یہاں نہ آنے دیں۔ تاکہ اس سرزمین پر اس کو قدم رکھنے کا ہی موقع نہ ملے۔"

پھر ذرا آگے چل کر فرماتے ہیں:۔

"جن ممالک میں ضبطِ تولید کا منصوبہ آزمایا جا چکا ہے، وہاں طلاق کا رواج بہت کثرت سے پھیل چکا ہے۔ اور طلاق حاصل کرنے والوں میں بڑی اکثریت ان جوڑوں کی پائی جاتی ہے۔ جو بے اولاد ہیں۔"

یہ ہے خاندانی منصوبہ بندی کا وہ مفہوم، جو ان حضرات کے ذہنوں کی پیداوار ہے۔ معلوم نہیں ان لوگوں کو خاندانی منصوبہ بندی کا یہ مفہوم دنیا کی کون سی کتاب سے ملا ہے۔ یا یہ لوگ دانستہ ایسا کرتے ہیں۔ حالاں کہ دیانت داری کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کی حرمت پر کتاب تصنیف فرمانے سے پہلے اس کا صحیح مفہوم تو کسی سے دریافت کر لیتے۔ آج تو ایک جاہل آدمی بھی اس کے مفہوم سے آگاہ ہو چکا ہے کہ اس کا مقصد بچّوں کی پیدائش کے درمیان مناسب وقفہ دینا ہے تاکہ ماں اور بچّوں دونوں کی صحت پر کوئی بُرا اثر نہ پڑے۔ اور دوسرا یہ کہ ہر خاندان میں بچّوں کی تعداد اتنی ہو جتنی کی وہ مناسب طریقہ سے پرورش اور تعلیم و تربیت کر سکیں۔ تاکہ وہ خاندان اور ملک کے قابلِ فخر فرزند بن سکیں۔ اس طرح جب ہر خاندان (چھوٹا یونٹ) خوش حال ہو گا تو بڑا یونٹ یعنی ملک خود بخود خوش حال ہو گا۔

عقیدۂ تقدیر کے خلاف

پہلے حصے میں دوسری اہم بحث ضبطِ ولادت کا عقیدۂ تقدیر کے خلاف ہونا بتایا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو:۔

"نسلِ انسانی کی جو مقدار اللہ تعالیٰ کے علمِ ازلی میں مقدر ہو چکی ہے اور جس کی پیدائش کا حتمی فیصلہ کیا گیا ہے، وہ مقدار لازمی طور پر پوری ہو کر رہے گی۔ اور کوئی بھی انسانی تدبیر یا منصوبہ بندی اُس کی راہ میں رکاوٹ پیدا نہیں کرے گا۔ کیوں کہ تقدیر کے حتمی فیصلے تبدیل نہیں ہوا کرتے۔" (صفحہ ۳۴-۳۵)

اس کے بعد شریعت کی ترجمانی باری تعالیٰ کی زبانی ان الفاظ میں کرتے ہیں:۔

"تمہارے ازدواجی تعلقات کا اصل مقصد یہ ہے کہ تم بقائے نوع کے لئے افراد پیدا کرنے کا انتظام کرو۔ رہا ان کے رزق کا انتظام تو وہ میرے ذمہ ہے۔" (صفحہ ۵۴)

اگر عقیدہ تقدیر کا یہی مفہوم ہے تو حضور صلعم، باری تعالیٰ سے اکثر اوقات قلتِ مال اور کثرت اولاد سے بچنے کی دعا کیوں فرماتے تھے۔ (اللھم انی اعوذ بك جھد البلاء) اے اللہ میں جھد البلاء سے تیری پناہ چاہتا ہوں۔ جھد البلاء کی بعد میں یہ تشریح فرمائی گئی کہ قلتِ مال وکثرتِ عیال (بخاری، مسلم اور نسائی نے اس دعا کو حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے نقل کیا ہے)۔

چنانچہ شاہ عبدالعزیز ابن شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی تفسیر عزیزی میں قلتِ مال وکثرتِ عیال کو ایک شرعی عذر قرار دیا ہے، جس کے لئے ضبطِ ولادت پر عمل کیا جا سکتا ہے (تفسیر سورۃ التکویر)۔

جو اہلِ علم شریعت اسلامی سے ضبطِ ولادت کا جواز پیش کرتے ہیں، انہیں یہ وعظ سنایا ہے کہ ان لوگوں کے پیشوا، رہنما، مقتدا مغربی رہنما ہیں اور وہ اپنی شریعت کی رہنمائی سے یکسر محروم اور غافل رہتے ہیں۔ اس سے بڑھ کر غضب کی بات یہ ہے کہ اس قسم کے لوگ اپنے اس غلط اندازِ فکر اور فاسد طرزِ عمل کو صحیح ثابت کر دکھانے کے لئے اس بات سے بھی گریز نہیں کرتے کہ اسلام کے مسلّمات میں اپنی طرف سے ترمیم پیش کریں یا ان میں تحریف کر ڈالیں۔ (صفحہ ۱۱)

قارئین آئندہ صفحات میں ملاحظہ فرمائیں گے کہ اس الزام کی زد کہاں جا کر پڑتی ہے۔

دوسرا حصہ

کتاب کا دوسرا حصہ صفحہ ۴۷ سے شروع ہوتا ہے۔ اور اس میں سب سے بڑی بحث احادیث سے ہے، جو صفحہ ۱۲۲ تک پھیلی ہوئی ہے۔ ان احادیث کو سامنے رکھتے ہوئے جو فیصلے اور فتوے سلف صالحین اور علمائے خلف نے دیئے ہیں، وہ تو بعد میں نقل کئے جائیں گے۔ پہلے وہ ملاحظہ فرمایئے جو مفتی صاحب نے ان احادیث پر عالمانہ بحث فرمانے کے بعد شریعت کی زبانی ہمیں سنائے ہیں:— "ان ارشادات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ ہے۔ کہ عزل پسندیدہ عمل نہیں بلکہ ایک قبیح مکروہ اور قابلِ نفرت فعل ہے، جس سے اجتناب ہی کرنا چاہیئے اور کسی کے لئے اس کا ارتکاب کرنا اچھا نہیں۔" (صفحہ ۷۶)

حقیقت یہ ہے کہ اس موضوع پر سلف صالحین کے فیصلوں کو جتنا بھی توڑ موڑ کر پیش کیا جائے، ہر حالت میں ضبطِ ولادت کا جواز ثابت ہوتا ہے اس لئے مفتی محمد یوسف صاحب نے احتیاط کے طور پر ان کا کوئی قول نقل کرنے کی بجائے ان کی طرف یہ فرضی نظریہ منسوب کر دیا:۔

"عزل کے بارے میں دوسرا نظریہ یہ ہے کہ یہ فعل اگرچہ حرام قطعی تو نہیں مگر مکروہ ضرور ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کی نگاہ میں کوئی پسندیدہ عمل نہیں بلکہ مکروہ اور قابلِ نفرت فعل ہے، جس سے بچنا ہی شریعتِ اسلامی کے نزدیک بہتر اور مطلوب ہے ...... یہ جمہور علماء کا مسلک ہے جس میں احناف، مالکیہ اور حنابلہ سب شامل ہیں۔" (صفحہ ۱۲۰)

سلف صالحین کا صحیح مسلک

اب سلف صالحین کا مسلک ملاحظہ ہو۔ قارئین خود اندازہ لگا سکیں گے کہ ان کے ساتھ

کیا سلوک کیا گیا ہے۔ آگے چلنے سے پہلے عزل کی وہ تشریح ذہن نشین کر لیجئے جو ہمارے فقہاء نے متعین فرمائی ہے۔ ہمارے علماء میں سے مفتی محمد شفیع صاحب نے اُسے دیانت داری سے بیان کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے:۔

"اس کی جو صورت اس زمانے میں معروف تھی، اسے عزل کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی صورت اختیار کرنا جس سے مادہِ تولید رحم میں نہ پہنچنے پائے۔ خواہ مرد کوئی صورت اختیار کرے یا عورت فم رحم کو بند کرنے کی کوئی تدبیر کرے۔ (ضبطِ ولادت عقلی و شرعی حیثیت سے، صفحہ ۲۱)

اب سلف صالحین کے فیصلے ملاحظہ ہوں، جو انہوں نے انہی احادیث کو سامنے رکھتے ہوئے دیئے تھے۔ امام ابو حنیفہؒ نے تو اس کا جواز قرآن مجید کی ایک آیت "نساؤکم حرث لکم" سے ثابت کیا ہے (ملاحظہ ہو احکام القرآن للجصاص جلد اصفحہ ۱۶ ۴)۔ امام صاحب کے استدلال کے ساتھ ہی اس بارے میں وہ حنفی مذہب کا مسلک ان الفاظ میں نقل فرماتے ہیں:۔

" وھٰذا عندنا فی ملک الیمین وفی الحرۃ اذا آذنت فیہ وقد روی ذٰلک علی ما ذکرنا من مذھب اصحابنا عن ابی بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و ابنِ مسعودؓ و ابن عباسؓ و آخرین غیرھم۔" (ایضاً صفحہ ۱۷ ۴)۔ (احناف کے نزدیک ایسی مطلق اجازت صرف لونڈی تک محدود ہے۔ آزاد عورت سے ایسا کرنے کے لئے اس کی اجازت کی ضرورت ہے۔ حنفی مذہب کا یہ مسلک حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے اجل صحابہ سے مروی ہے)۔

"اصحابنا" کے الفاظ سے مراد ہے کہ حنفی فقہ کے تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے۔ چنانچہ حنفی فقہ کی کسی کتاب میں کسی امام کے اختلاف کا بیان تو کجا، اس کی طرف معمولی سا اشارہ بھی نہیں کیا گیا۔ اس کی تائید میں حنفی فقہ کی تمام کتابوں سے یہ فیصلہ نقل کرنے کی بجائے ہم صرف ایک اور حوالہ نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، جسے اسلامی ہند کے پانچ سو جید حنفی علماء نے حنفی فقہ کی تمام کتابوں کو سامنے رکھ کر فتاویٰ عالمگیری میں نقل کیا ہے:۔

" العزل لیس بمکروہ برضاء امراتہ الحرۃ (فتاویٰ عالمگیری، مطبوعہ کلکتہ جلد اوّل صفحہ ۲،۴) (آزاد بیوی کی رضامندی سے ضبطِ تولید کے لئے عزل کرنا مکروہ نہیں ہے)۔

آپ حنفی فقہ کی جس کتاب کو دیکھ جائیں، اس میں بیوی کی رضا مندی کے سوا اور کسی بھی شرط کا ذکر نہیں۔ بلکہ اکثر و بیشتر "غیر مکروہ" کے الفاظ ہیں۔ مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنی طرف سے اپنے ائمہ سے جو کچھ منسوب کیا ہے، اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ یہی نہیں بلکہ فتاویٰ عالمگیری کی اس عبارت کے اگلے الفاظ مفتی صاحب جیسے لوگوں کے لئے اور تکلیف دہ ہیں یعنی وہ عورت کو بھی ایسا کرنے کی اجازت دیتے ہیں، ملاحظہ ہو:۔

وکذلک المرأۃ لیسعھا ان تعالج اسقاط الحبل مالم یستبن شئی من خلقہ وذلک مالم یتم لہٗ مائۃ وعشرون یوماً۔ (ایضاً) (اور اس طرح بیوی کو حمل کے اعضاء ظاہر ہونے سے پہلے اسقاط حمل کے لئے علاج کرانے کی اجازت ہے۔ اور حمل کے اعضاء ایک سو بیس دن کے بعد ہی تو ظاہر ہوتے ہیں)۔

فقہاء میں سے صرف ایک جگہ مصنف نے علامہ قاضی خان کا اسقاط حمل کے بارے میں اپنا مفید مطلب حوالہ دیا ہے۔ لکھتے ہیں:۔ ان کی رائے اختیار کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں کیوں کہ علامہ فخر الدین قاضی خانؒ ایک بڑے فقیہ بلکہ اہل الترجیح فقہاء میں شمار کئے جاتے ہیں (صفحہ ۶۰)۔ کتنے لطف کی بات ہے کہ یہی علامہ قاضی خان ضبطِ ولادت کے سلسلے میں بیوی سے عزل کرنے کے لئے اس کی رضا مندی والی شرط بھی اُڑا دیتے ہیں۔ اصل میں اس بارے میں ان کا فتویٰ بھی تمام حنفی ائمہ اور فقہاء کے عین مطابق ہے۔" واذا عزل الرجل عن امراتہ بغیر امرھا ذکر فی الکتاب انہٗ لا یباح۔ قالوا فی زماننا یباح لسوءِ الزمان۔" (فتاویٰ قاضی خان، مطبوعہ نولکشور، صفحہ ۳۶۵) (جب کوئی مرد بیوی کی رضامندی کے بغیر عزل کرے تو اصل کتاب میں ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں۔ لیکن فقہاء کا کہنا ہے کہ ہمارے زمانے میں ماحول کی خرابی کی وجہ سے اس کی رضامندی کے بغیر بھی جائز ہے)۔

قاضی خان کی یہ عبارت اسقاط حمل والی اس عبارت کے بالکل ساتھ ہے جو مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنے مطلب کے لئے نقل کی ہے۔ اور اپنے مطلب کے خلاف والی عبارت پر پردہ ڈال دیا ہے۔ قاضی خان کے ساتھ انہوں نے علامہ شامی کا نام بھی لیا ہے (صفحہ ۵۹) اور عامۃ الناس کو یہ تاثر دیا ہے کہ وہ بھی اسے مکروہ اور ناجائز سمجھتے ہیں۔ حالاں کہ علامہ شامی کا مسلک دوسرے

فقہاء سے کچھ زیادہ ہی "ترقی پسند" ہے۔ وہ تو عورت کو خاوند کی اجازت کے بغیر رحم کا منہ بند[1] کر دینے کی اجازت دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:۔

اخذ فی النھر من ھٰذا و مما قدمہ الشارح عن الخانیۃ والکمال انہ یجوز سدّ فم رحمھا کما تفعلہ النساء مخالفاً لما بحثہٗ فی البحر من انہٗ ینبغی ان یکون حراماً بغیر اذن الزوج قیاساً علی عزلہ بغیر اذنھا قلت لکن فی البزازیۃ ان لہٗ منع امراتہ عن العزل نعم النظر الی فساد الزمان یفید الجواز من الجانبین۔ (فتاویٰ شامی جلد ۲ صفحہ ۳۹۰)

(اس بحث سے اور جو کچھ فتاویٰ خانیہ اور علامہ ابن ہمام سے بیان ہوا ہے کہ عورت خاوند کی رضامندی کے بغیر بھی رحم کا منہ بند کر سکتی ہے جیسا کہ عورتوں میں رواج ہے۔ بظاہر عزل پر قیاس کرتے ہوئے مرد کی رضامندی کے بغیر یہ جائز نہیں ہونا چاہیئے۔ فتاویٰ بزازیہ میں ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو عزل سے روک سکتا ہے۔ ہاں ماحول کی خرابی کا لحاظ رکھتے ہوئے دونوں طرف سے بغیر ایک دوسرے کی رضامندی کے بھی ایسا کرنا جائز ہے)۔

تفصیلات نقل کرنے میں ہم نے اپنے آپ کو فقہ حنفی تک اس لئے محدود رکھا ہے کہ ہمارے ملک کی اکثریت اسی مسلک کی پیروکار ہے۔ دوسرے ائمہ کے نزدیک بھی اس کی شرعی حیثیت یہی ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:۔

"اما العزل فقد حرمہ طائفۃٌ لکن الائمۃ الاربعۃ علی جوازہ باذن المرأۃ"۔ (مختصر الفتاوی المصریۃ صفحہ ۴۲۱) (کچھ اہل علم نے عزل کے جواز کو تسلیم نہیں کیا۔ لیکن چاروں فقہی مذاہب کے ائمہ بیوی کی اجازت سے اسے جائز قرار دیتے ہیں)۔

ضبط ولادت کے مخالفین میں صرف ایک امام ابن حزم اندلسی کا نام ملتا ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ انہوں نے وہاں مسلمانوں کی اقلیت کو سامنے رکھتے ہوئے یہ فتویٰ دیا تھا۔ آج بھی جن ممالک میں مسلمانوں کی تعداد غیرمسلموں کے برابر برابر ہے۔ یا وہ اقلیت میں ہیں، وہ اس فتویٰ پر عمل کر سکتے ہیں۔

---

[1] موجودہ زمانے کا I. U. D اس کی ترقی یافتہ شکل ہے۔

امام ابن قیمؒ نے نقل کیا ہے کہ اُمتِ مسلمہ کے جمہور علماء کا عزل کے جواز پر اتفاق ہے :۔

قال البیہقی وقد روینا الرخصة فیه عن سعد بن ابی وقاص وابی ایوب الانصاری وزید بن ثابت وابن عباس وغیرھم وھو مذھب مالک والشافعی رحمھم اللہ واھل الکوفة وجمھور اھل العلم۔ (زاد المعاد جلد ۴ صفحہ ۲۰) (امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس کی اجازت حضرت سعدؓ بن ابی وقاص، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ وغیرھم صحابہ کرام سے منقول ہے۔ اور یہی امام مالکؒ، امام شافعیؒ، احناف اور جمہور اہلِ علم کا ہے)۔

امام ابن قیمؒ کا مسلک

مصنف حافظ ابنِ قیم کے ساتھ بھی وہی سلوک کرتے ہیں، جو اُنہوں نے حنفی ائمہ وفقہاء اور دوسرے سلف صالحین سے کیا ہے۔ یعنی اپنی طرف سے کچھ فرض کر کے ان کے ذمہ لگا دینا۔ مفتی محمد یوسف صاحب اپنی اس کتاب کے صفحہ ۱۱۱ پر لکھتے ہیں کہ اس بارے میں حافظ ابن قیمؒ کی تحقیق یہ ہے۔ اور اس کے بعد وہ اقوال ذکر کئے ہیں، جو حافظ ابن قیمؒ نے مخالفین کے نقل کئے ہیں۔ لیکن حافظ ابنِ قیمؒ نے جو فیصلہ دیا ہے، اس پر تو پردہ ڈال جاتے ہیں اور انہوں نے مخالفین کے جو اقوال جواب دینے کے لئے نقل کئے ہیں، اسے ان ہی کی تحقیق قرار دے کر عامة الناس کو فریب دیتے ہیں۔ اب ملاحظہ ہو کہ حافظ ابنِ قیمؒ انہی احادیث کو سامنے رکھ کر کیا فیصلہ دیتے ہیں:۔

" فھذہ الاحادیث صریحةٌ فی جواز العزل وقد رویت الرخصة فیہ عن عشرةٍ من الصحابة۔ علی وسعد بن ابی وقاص وابی ایوب وزید بن ثابت وجابر وابن عباس والحسن بن علی وخباب بن الارث وابی سعید الخدری وابن مسعود رضی اللہ عنھم"۔ (زاد المعاد، جلد ۴ صفحہ ۲۰) (یہ احادیث عزل یعنی ضبطِ ولادت کے جواز پر واضح دلالت کرتی ہیں اور ان دس اجل صحابہ سے اس کا جواز منقول ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص، حضرت ابو ایوبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بن علیؓ، خباب بن الارتؓ، حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابن مسعودؓ۔)

اسقاطِ حمل | اسقاطِ حمل اس وقت قانوناً ناجائز ہے لیکن مصنف نے ضبطِ ولادت کے

بارے میں اوپر والے واضح احکام پر پردہ ڈالتے ہوئے اسقاط حمل کے شرعی احکام کے ذریعے اس کی حرمت کی بنیاد اُٹھائی ہے۔ لیکن یہاں بھی چوں کہ روایتی غلط بیانی سے کام لیا ہے، اس لئے ہم صرف علمی افادے کے لئے اس پر بھی مختصر سی تنقید کرتے ہیں۔ مصنف نے اپنی کتاب کے صفحہ ۶۰ پر قاضی فخرالدین کا یہ مسلک نقل کر کے کہ وہ اس کے جواز کے قائل نہیں اور وہ اہلِ الترجیح فقہاء میں شمار کئے جاتے ہیں، یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یا تو مفتی محمد یوسف صاحب عامۃ الناس کو دانستہ دھوکا دے رہے ہیں۔ یا وہ حنفی فقہ کے اس موٹے سے اُصول سے بھی ناواقف ہیں کہ پہلے ترجیح اصل کتب مذہب کو دی جاتی ہے۔ دوسرے درجہ میں ان کی شروح کو۔ اور اگر ان میں مسئلہ نہ ہو تو تیسرے درجہ میں فتاویٰ کو۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اصول و شروح میں تمام حنفی فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ اور حد یہ ہے کہ حنفی مذہب کا فتویٰ بھی اسی پر ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں اگرچہ دوسرے مشائخ کا ذکر بھی ہے، جو اس کے جواز کے قائل نہیں۔ لیکن صاف الفاظ میں یہ بھی تحریر ہے کہ فتویٰ جواز والے قول پر ہے۔ اس عبارت کو ہم اُردو ترجمہ باب "تداوی و معالجات" فتاویٰ عالمگیری جلد نہم ص۱۰ سے نقل کرتے ہیں۔

"بچہ کی پوری خلقت مانند بال و ناخن وغیرہ ظاہر ہونے کے بعد اسقاط واسطے علاج کرنا نہیں جائز ہے۔ اور ہمارے زمانے میں ہر حال میں جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یہ جواہر اخلاطی میں ہے۔"

قاضی خان نے اگرچہ اسقاط حمل کی عام اجازت نہیں دی لیکن شرعی عذروں کی بنا پر وہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ایک عذر یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی دودھ پلانے والی عورت کو حمل ٹھہر جائے اور بچے کا باپ غربت کی وجہ سے کسی دودھ پلانے والی کا انتظام نہیں کر سکتا تو اس کے لئے اسقاط حمل جائز ہے۔ (فتاویٰ قاضی خان مطبوعہ نولکشور فصل فی الختان صفحہ ۷۶۹)۔ شاہ عبدالعزیز بن شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی تفسیر عزیزی میں مندرجہ ذیل پانچ شرعی عذر گنائے ہیں (۱) عسرِ ولادت (۲) قلتِ مال (۳) کثرتِ عیال (۴) سفر میں ہونا (۵) لونڈی میں تمتع سے رکاوٹ۔ (تفسیر سورت التکویر)

مفتی محمد یوسف صاحب کو اگر خاندانی منصوبہ بندی کا صحیح مفہوم کہیں سے معلوم ہو جاتے تو وہ خود محسوس کریں گے کہ اس کا مطالبہ ان شرعی عذروں سے بھی کہیں کم ہے۔

روح کے بعد اسقاط حمل جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں ہمارے ملک میں کسی بھی مرحلے

پر اسقاط حمل ناجائز ہے۔ چاہے وہ روح داخل ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ اس لئے اس پر بحث کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہونا چاہیئے۔ لیکن مصنف چونکہ اس کے ذریعہ بحث کو اُلجھا کر اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں، اس لئے ہم اشارۃً اس کا ذکر کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے فقہاء اس قسم کے عمل کو ناجائز اور اس پر شرعی سزا لگاتے ہیں۔ لیکن قارئین یہ سُن کر حیران ہوں گے کہ اگر خاوند کی اجازت سے ایسا کیا جائے تو ان کے نزدیک کوئی شرعی سزا نہیں۔ فتاویٰ عالمگیری ہی کا فتویٰ ملاحظہ ہو:۔۔۔۔۔۔۔ "عورت نے اگر اپنے پیٹ میں مار کر صدمہ پہنچایا یا کوئی دوا پی لی۔ تاکہ عمداً بچہ کو ساقط کر دے یا اپنی فرج میں کوئی دستی فعل کیا کہ جس سے بچہ ساقط ہو گیا تو اس کی مددگار برادری غرہ (شرعی سزا) کی ضامن ہوگی۔ بشرطیکہ اس نے شوہر کی بلا اجازت ایسا کیا ہو۔ اور اگر شوہر کی اجازت سے ایسا کیا تو کچھ واجب نہ ہوگا۔" (فتاویٰ عالمگیری اُردو کتاب الجنایات جلد نہم صفحہ ۱۰۴)

علامہ شلتوت کا فتویٰ

اپنی کتاب کے آخر میں مصنف لکھتے ہیں کہ یہ تحقیق صرف انہی کی نہیں بلکہ پاکستان اور بیرونِ پاکستان کے مشاہیر علماء بھی اس کے بارے میں یہی رائے رکھتے ہیں۔ چنانچہ بطور نمونہ ذیل میں ہم دنیائے اسلام کی سب سے بڑی یونیورسٹی اور ایک بہت عظیم مذہبی اور دینی درس گاہ جو جامعہ ازہر کے نام سے مشہور ہے، اس کے شیخ اکبر محمود شلتوت صاحب کا ایک فتویٰ تحدید نسل کے بارے میں نقل کرتے ہیں (صفحہ ۱۲۵)۔

مفتی محمد یوسف صاحب کے زورِ استدلال کی داد نہ دینا ظلم ہوگا۔ علامہ شلتوت جس فتویٰ کے ذریعہ خاندانی منصوبہ بندی کا جواز فرماتے ہیں، مفتی صاحب موصوف اسی کو عدم جواز کے لئے پیش کرتے ہیں۔ علامہ شلتوت کے فتویٰ کا پہلا فقرہ جو مفتی صاحب نے صفحہ ۱۲۶ پر نقل کیا ہے، یہ ہے:۔

"ان الاسلام یبیح التنظیم و یمنع التحدید۔" (اسلام خاندانی منصوبہ بندی کو تو جائز قرار دیتا ہے لیکن وہ مطلق تحدید کے خلاف ہے)۔ مفتی محمد یوسف صاحب کو معلوم ہونا چاہیئے کہ عربی لفظ "تنظیم" کا اُردو ترجمہ "منصوبہ بندی" ہوتا ہے، جسے علامہ شلتوت صاحب جائز قرار دے رہے ہیں۔ ہاں وہ اسے ناجائز قرار دیتے ہیں جو مفتی صاحب جیسے لوگ اس کا مفہوم بیان کرتے ہیں۔ یعنی کسی کو مطلق بے اولاد کر دینا۔ وہ بچوں کی پیدائش کے درمیان مناسب وقفہ یا وہ نادار جوڑے جو

زیادہ اولاد کی ذمہ داریاں پوری کرنے سے قاصر ہوں (للافراد القلائل الذین تضعف اعصابھم عن مواجھۃ المسؤلیات الکثیرۃ) یا جنہیں متعدی بیماریاں ہوں، اُن کے لئے نہ صرف جائز بلکہ ضروری سمجھتے ہیں۔ اس موضوع پر اُنہوں نے اپنے کتابچہ میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ جو ایسا نہیں کرتا، وہ اپنی اولاد کے قتل کا مرتکب ہوتا ہے۔ حدیث لا تقتلوا اولادکم سرا سے استدلال فرماتے ہوئے۔

اور ان کی بحث کا خلاصہ یہ ہے واذا کانت الشریعۃ تطلب کثرۃ قویۃ لا ھزیلۃ فھی تعمل علی صیانۃ النسل من الضعف والھزال (شریعت قوی کثرت کا مطالبہ کرتی ہے نہ کمزور کا۔ اس لئے وہ نسل کو کمزوری اور لاغری سے بچنے کا حکم دیتی ہے)۔

اس بارے میں سلف صالحین کے فیصلے اتنے واضح ہیں کہ خواہ ان کے انکار کی کتنی بھی کوشش کی جائے کسی نہ کسی صورت میں مخالف انہیں تسلیم کر جاتے ہیں۔ اس کتاب کے مصنف صاحب کے لئے بھی اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔ چنانچہ بحث کے خاتمہ پر لکھتے ہیں:۔

"زیادہ سے زیادہ اس قیاس سے جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ عزل کی طرح ضبطِ ولادت پر بھی انتہائی ضرورت اور حقیقی مجبوری کے وقت صرف وہی اشخاص عمل کر سکتے ہیں جن کو وہ ضرورتیں پیش آئی ہوں۔ جن کی یہ حالت ہو کہ اگر وہ ضبطِ ولادت پر عمل نہ کریں تو وہ کسی ایسے نقصان کے شکار ہو جائیں گے، جس کا تدارک پھر ان کے لئے مشکل ہوگا۔ اور اس سے انکار کرنے کے لئے مجال نہیں۔" (صفحہ ۱۳۴)

مفتی محمد یوسف صاحب سے کوئی پوچھے کہ کیا ذاتی ضروریات کے لئے کسی دوسرے انسان کو قتل کیا جا سکتا ہے؟ کیا یہ عقیدہ تقدیر کے خلاف نہ ہوگا؟ حالاں کہ سلف صالحین نے جہاں اس کے جواز کے فتوے دیئے ہیں۔ اور ان میں سے کچھ اہم فتوے نقل کئے جا چکے ہیں۔ ان میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں لگائی گئی۔ دوسرے الفاظ میں مصنف شروع میں جس چیز کے متعلق لکھتے ہیں کہ ساری اُمت کے نزدیک یہ قبیح فعل ہے، اب انفرادی ضرورتوں کے لئے اس کے جواز سے انکار کرنے کے لئے انہیں مجال نہیں۔

انفرادی اجازت اور تحریک

اس طرح مفتی محمد یوسف صاحب نے جو عمارت تعمیر کی تھی، وہ خود اپنے ہاتھوں سے گرا دی۔

چنانچہ مخالفت کی کچھ سیڑھیاں اُتر کر ایک بالکل ہی دوسرے اعتراض کا سہارا لیتے ہیں۔ انہی کی زبانی سنیئے:۔

"عہد نبوت سے لے کر آج تک اسلام کے مختلف ادوار میں سے کسی ایسے دور کی نشان دہی کی جائے جس میں مسلمانوں کے کسی مذہبی رہنما یا کسی مسلمان حاکم نے عزل یا ضبطِ ولادت کے کسی طریقہ کو منصوبہ کی شکل اور تحریکِ عمومی کی صورت میں چلایا ہو۔ یا علمائے سلف نے اس کی عمومی اجازت دی ہو۔ اس کے بغیر اس کو اسلامی اور مذہبی رنگ دینا عجیب بات ہے۔" (صفحہ ۱۲۳)

یعنی اگر اس کا کوئی ثبوت مل جائے تو پھر اس کو اسلامی اور مذہبی رنگ دیا جا سکتا ہے۔ لیجئے اب شکاری اپنے ہی جال میں پھنس گیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے جو آخری ثبوت طلب کیا ہے اگر ان کے سامنے پیش کر دیا جائے تو انہیں اس کی مخالفت سے باز آجانا چاہیئے۔ اس کا ثبوت ہم اُمت کے ایک برگزیدہ صحابیٔ رسولؐ، حاکمِ مصر اور مشہور اسلامی سپہ سالار حضرت عمرو بن العاصؓ کے عمل سے پیش کرتے ہیں۔ انہوں نے اہل مصر کی کثرت آبادی کو دیکھ کر انہیں منبر پر کھڑے ہو کر خاندانی منصوبہ بندی پر عمل کرنے کی تلقین کی تھی۔ ان کا یہ خطبہ ابن عبدالحکیم کی کتاب "فتوحِ مصر" صفحہ ۱۳۹ پر اور ابنِ تغری بردی کی کتاب "النجوم الزاهرة فی اخبار مصر القاهرة" جلد اوّل کے صفحہ ۷۰ پر ملتا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:۔

"یا معشر الناس ایاکم وخلالاً اربع - فانها تدعوا الی النصب بعد الراحة والی الضیق بعد السعة والی المذلّة بعد العزة - ایاکم وکثرة العیال، واخفاض الحال وتضیع المال والقیل بعد القال من غیر درکٍ ولا نوالٍ"

(اے لوگو! چار عادات سے بچو۔ کیوں کہ یہ آرام کے بعد موجبِ تکلیف ہوتی ہیں اور فراخیٔ رزق کے بعد تنگیٔ معاش کا سبب بنتی ہیں اور عزت والے کو ذلیل کرتی ہیں:۔

۱:۔ تم کثرتِ عیال سے بچو۔ ۲:۔ گھٹیا معیارِ زندگی سے بچو۔

۳:۔ مال و دولت ضائع نہ کیا جائے ۴:۔ اور فضول باتوں میں وقت ضائع کرنے سے بچنا۔

اب مصنف کتاب نے جو ثبوت طلب کیا تھا، انہیں مل گیا ہے تو جو کچھ انہوں نے وعدہ کیا ہے اس کا اعلان کریں۔ اور عنداللہ ماجور ہوں۔

اخبار

فرانسیسی مستشرق پروفیسر ونسان مونتے

○ ——— محمد یوسف گورایہ ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

۱۵ اپریل ۱۹۶۸ء کو فرانس کے ایک بڑے فاضل پروفیسر ونسان مونتے (VINCENT MONTEIL) ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی میں تشریف لائے۔ موصوف ایک مشہور مستشرق ہیں اور مسلمانوں کے حالاتِ حاضرہ ان کا خاص علمی موضوع ہے۔ پروفیسر مونتے، ۲۰ مئی ۱۹۱۳ء کو فرانس میں پیدا ہوئے پہلے فوج میں ملازم تھے۔ ۱۹۴۸ء میں جب اسرائیل وجود پذیر ہو رہا تھا۔ وہ سرزمینِ عرب میں تھے۔ اور اسرائیل کے خلاف عرب موقف کے حامی تھے۔ اس وقت سے اب تک نہایت سنجیدگی کے ساتھ اپنے موقف پر قائم ہیں۔ انہوں نے عربی زبان سیکھی۔ پھر سالہا سال کی تحقیق کے بعد "عربی ایک زندہ زبان" کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی جس میں اُنہوں نے بتایا کہ کس طرح عربی ایک زمانہ تک تمدن و تہذیب کی زبان بنی رہی۔ اُنہوں نے افریقہ کی مسلمان آبادی کی زبانوں کی تحقیق بھی کی ہے، جن میں شمالی افریقہ کے بربروں اور جنوبی افریقہ کی صحرائی زبانیں شامل ہیں۔ اس کے علاوہ موصوف فارسی زبان بڑی اچھی طرح جانتے ہیں۔ اور ایران کی جدید عامی زبان پر اُنہوں نے ایک کتاب بھی ترتیب دی ہے۔ وہ جدید ایرانی زبان (دری) کے ماہرین میں سے ہیں۔ اور مشہور مستشرق اور علوم اسلامیہ کے فاضل پروفیسر میسینیون کے شاگرد اور ارادت مند ہیں۔

پروفیسر مونتے سے دورانِ گفت گو مختلف علمی مسائل زیرِ بحث آئے، اُنھوں نے بتایا کہ وہ اس وقت مختلف اسلامی ملکوں کا دورہ کر رہے ہیں جس کا مقصد مظلوم عربوں کے حق میں رائے عامہ کو بیدار کرنا ہے۔

اپنی علمی دلچسپی کے موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے پروفیسر مونتے نے بتایا کہ انہیں مسلمانوں کے حالاتِ حاضرہ کے ساتھ خاص دلچسپی ہے۔ اور وہ مسلمانوں کے تاریخی، مذہبی، سیاسی، معاشی اور

سماجی حالات سے گہرا لگاؤ رکھتے ہیں۔ پروفیسر موصوف نے افریقہ کے اسلامی ممالک کی اصلاحی تحریکات کے متعلق بڑی قیمتی معلومات دیں۔ نائیجیریا کی فُلانی تحریک کے انگریزی زبان میں مآخذ پر گفتگو کرتے ہوئے اُنھوں نے بتایا کہ عثمان دان فودیو (USMAN DAN FODIOU) کی تحریروں کا مکمل مجموعہ جناب احمد و سیدو، ڈائریکٹر کلچر ڈیپارٹمنٹ یونیسکو پریس نے بیس جلدوں میں تیار کیا ہے۔ ایک اور DR. ROBERT TAPIERO پروفیسر فیکلٹی آف لیٹرز یونیورسٹی آف لیدن کا پی۔ ایچ ڈی کا مقالہ بعنوان RELIGIOUS EFFORTS OF USMAN DAN FODIOU بڑا اہم ماخذ ہے۔

پروفیسر مونتے نے "الربوٰ" کے موضوع پر بھی گفتگو کی۔ انہیں "الربوٰ" کے موضوع سے بڑی دلچسپی ہے۔ اُنھوں نے اپنے ملائشیا اور انڈونیشیا کے قیام کے مشاہدات کا خاص طور پر ذکر کیا۔ اور بتایا کہ ان دو مسلمان ملکوں میں اس مسئلہ پر زبردست تضاد پایا جاتا ہے۔ ملائشیا میں ہر قسم کا منافع (INTEREST) الربوٰ خیال کیا جاتا ہے۔ جس کے نتیجے میں ملائشیا میں ایک بھی بنک ایسا نہیں جسے مسلمان چلا رہے ہوں۔ وہاں کے تمام بنک چینیوں کے ہاتھ میں ہیں اور اسی وجہ سے وہاں کاروبار پر چینی چھائے ہوئے ہیں، اور مسلمان بنکنگ اور کاروبار سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے۔ اُنھوں نے بتایا کہ وہاں حج پر جانے والے مسلمان ایک جگہ اپنی رقم جمع کروا دیتے ہیں۔ اور اس "سیونگ ہاؤس" کے منتظمین روپے کو زمین میں دفن کر دیتے ہیں، اور بوقت ضرورت روپیہ بغیر منافع کے واپس کر دیتے ہیں۔ زمین میں یہ مدفون روپیہ ایک سرنگ کے ذریعہ نکال لیا جاتا ہے۔ اور مسلمانوں کے اس سرمائے سے چینی خوب نفع کماتے ہیں۔ لیکن انڈونیشیا میں بنکوں کی اکثریت مسلمانوں کے ہاتھ میں ہے اور کہتے ہیں کہ بنکنگ کے کاروبار سے حاصل شدہ منافع، منافع ہے۔ الربوٰ نہیں۔

نائیجیریا میں حالیہ جنگ کے متعلق، اس سوال کے جواب میں کہ اس خیال میں کتنی صداقت ہے کہ یہ جنگ مسلمانوں نے مذہبی جنگ (جہاد) کے طور پر شروع کی ہے، پروفیسر مونتے نے بتایا کہ یہ محض پروپیگنڈا ہے۔ اور یورپ اور امریکہ میں اس قسم کے پروپیگنڈے کا ذمے دار اسرائیل ہے۔ مغرب کا پریس اسرائیلیوں (یہودیوں) کے روپے پیسے سے چلتا ہے۔ اور اسرائیلی اپنے پریس کے زور سے یورپی اور امریکی عوام کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ مسلمان چاہے وہ عرب ہوں یا افریقی، سب

جنگ جو ہیں۔ اور مذہب کے نام پر پُرامن اقوام کے خلاف خواہ مخواہ جہاد شروع کر دیتے ہیں۔ اُنہوں نے جنگ کے اصل اسباب پر روشنی ڈالی اور کہا کہ اس جنگ کے اسباب معاشی و اقتصادی ہیں۔ برطانوی سامراج نے جب نائیجیریا پر تسلط جمایا تو شمالی نائیجیریا میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت تھی، سوائے چند بالکل ابتدائی سے مدرسوں کے جن میں قرآن بغیر سمجھے پڑھایا اور زبانی یاد کروایا جاتا تھا، تعلیم کا کوئی انتظام نہ کیا۔ انگریزوں نے جدید تعلیم کے ادارے کھول کر مسلمانوں کی خواہ مخواہ کی مخالفت مول لینے کے بجائے ان مدارس کو جوں کا توں رہنے دیا۔ اس کے خلاف جنوبی نائیجیریا میں انگریزوں نے ہر قسم کی تعلیمی سرگرمیوں کی طرف توجہ دی۔ جدید طرز کے سکول، کالج اور یونیورسٹیاں قائم کیں، عیسائی مشنریوں نے بھی تعلیمی میدان میں خوب بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکومت کی مشینری چلانے کے لئے تمام افسروں کی بھرتی جنوبی نائیجیریا سے ہونے لگی، اور یہ لوگ شمالی نائیجیریا کے جاہل اور اَن پڑھ مسلمانوں پر حکومت کرنے لگے، جنوبی نائیجیریا دن بدن ترقی کرتا رہا اور شمالی نائیجیریا اسی رفتار سے تنزل کی طرف بڑھتا رہا۔ ترقی و تنزل کی اس دوڑ میں جنوبی نائیجیریا اقتصادی اور معاشی اعتبار سے شمالی نائیجیریا سے بہت آگے نکل گیا۔ اور شمالی نائیجیریا جہالت کے ساتھ ساتھ اقتصادی و معاشی میدان میں بہت پیچھے رہ گیا۔ لہٰذا ان کی رائے میں حالیہ جنگ کے اسباب میں معاشی و اقتصادی ناہمواری سب سے بڑا سبب ہے۔

اس سوال کے جواب میں کہ افریقہ میں عیسائیت کے مقابلے میں اسلام کے بسرعت پھیلنے کے کیا اسباب ہیں، جب کہ مسلمانوں کی طرف سے افریقہ میں اسلام کی اشاعت کے لئے کوئی منظم کوشش نہیں ہو رہی۔ اور عیسائی مشنریاں اپنی پوری قوت کے ساتھ عیسائیت کی اشاعت کے لئے سرگرم ہیں؟ پروفیسر مونتے نے بتایا:۔

ا: اسلام ایک سیدھا سادا اور عام فہم دین ہے۔ جو ہر ایک کی سمجھ میں آسانی سے آسکتا ہے۔ اس میں کوئی پیچیدگی نہیں، اور کوئی ایسی اُلجھن نہیں جو اس کے قبول کرنے میں حائل ہو، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اسلام بالکل ہی سادا دین ہے جس میں بلند پایہ مفکروں کے لئے کوئی جاذبیت نہیں بلکہ اس میں اتنی جامعیت ہے کہ عوام و

خواص سب کے لئے اس میں مواد موجود ہے۔ اسلام صرف یہ کہتا ہے کہ وہ اللہ اور رسول پر ایمان لائیں اور ارکانِ دین پر عمل کریں۔ اس کے خلاف عیسائیت ایک بڑا پیچیدہ دین ہے جس کا سمجھنا بڑا دشوار ہے۔ اُنہوں نے اس جملے کو بار بار دُہرایا کہ عیسائیت میں تو "FAITH OR- NO FAITH" مانو یا نہ مانو کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس کے لئے عقل کی ہرگز ضرورت نہیں اور نہ یہ انہی پیچیدگیوں کی بنا پر عقل سے سمجھا جا سکتا ہے۔

۱: اسلام افریقہ کا کافی پُرانا اور اکثریت کا دین ہے۔ پورا شمالی افریقہ صدیوں سے مسلمان ہے۔ مصر، لیبیا، تیونس، الجزائر، مراکش وغیرہ قدیم زمانے سے مسلمان ممالک ہیں۔ اس لئے باقی افریقی اسلام کو اپنے مقامی ادیان میں سے سب سے بڑا اور اہم دین سمجھتے ہیں۔ اور اسے اپنا مقامی دین قرار دیتے ہیں۔ عیسائیت اگرچہ تاریخی اعتبار سے حبشہ وغیرہ میں اسلام سے پہلے موجود تھی لیکن اس کا نفوذ اسلام کے مقابلے میں نہ ہونے کے برابر تھا۔ اور پھر اس کی موجودگی مشرقی ساحل پر تھی۔ اس کے مقابلے میں اسلام بڑی تیزی کے ساتھ مصر سے بڑھ کر پورے شمالی افریقہ پر چھا گیا، اور وہاں سے مغرب اور جنوب کی طرف سُرعت کے ساتھ پھیلتا چلا گیا۔ اور افریقہ کے سب سے بڑے اہم سماوی دین کی حیثیت اختیار کر گیا۔

۲: افریقہ میں اسلام کی اشاعت کے علم بردار خود افریقی تھے۔ اور جس وقت سے شمالی افریقہ کے قبائل خصوصاً بربروں نے اسلام قبول کر لیا، اسی وقت سے اس کی اشاعت خود افریقیوں کی طرف سے ہوتی رہی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عام افریقی، مسلمان افریقیوں کو اپنے بھائی بند خیال کرنے لگے اور آہستہ آہستہ اپنے قدیم رسم و رواج کے اشتراک باہمی کی وجہ سے اسلام کے قریب آتے چلے گئے۔ عیسائیت کی اشاعت عام طور پر غیر افریقیوں کے ہاتھوں شروع ہوئی۔ جن کے خلاف بے شمار رنگ و نسل کے اختلافات ہیں، نیز عیسائیوں کے سیاسی تسلط نے دوسرے تعصبات کو پیدا کیا جس کی وجہ سے اہلِ افریقہ کا عیسائیت کی نسبت اسلام کی طرف قدرتی طور پہ میلان بڑھا۔

۳: اسلام میں مساوات کے بنیادی اصول نے افریقہ کو خاص طور پہ اپنی طرف کھینچا۔ اور ہر افریقی اسلام قبول کرتے ہی تمام ان شہری حقوق کا حقدار ہو جاتا تھا جو صدیوں سے قدیم مسلمانوں کے حقوق تھے۔ جس کے مقابلے میں عیسائیت میں اگرچہ نظریاتی طور پر اس اُصول کا پرچار ہوتا لیکن عملی

طور پر اس کے جو مظاہر یورپ و امریکہ میں برسرِ عام آتے۔ افریقیوں کے لئے ناقابلِ فہم تھے۔

۵ : افریقہ میں غلامی کا رواج بڑا عام تھا۔ عیسائیت نے صدیوں سے موجود ہونے کے باوجود افریقیوں کے، بنیادی حق آزادی کی طرف کبھی توجہ نہ دی، بلکہ عیسائیوں نے افریقی غلاموں کی تجارت سے بڑا کاروبار چلا رکھا تھا۔ جب کہ اسلام نے غلامی کے خلاف زبردست آواز اُٹھائی اور سوائے چند مستثنیات کے عام طور پر افریقیوں کو آزادی کی نعمت سے مالا مال کیا اور غلامی کی لعنت سے نجات دلائی۔ اسلام کے اِس احسانِ عظیم نے خواہ مخواہ افریقیوں کو اسلام کی طرف مائل کر دیا۔

۶ : پروفیسر مونتی نے کہا کہ افریقہ میں عورتیں بہ طورِ خاص اسلام کی طرف مائل ہیں۔ اس کی وجہ بتاتے ہوئے اُنہوں نے کہا کہ اسلام سب سے پہلا مذہب ہے جس نے عورت کو تاریخ میں سب سے بلند مقام عطا کیا، جہاں بے شمار دوسرے حقوق دیئے ان میں سے سب سے بڑا حق ان کو حقِ وراثت دلایا ہے۔ افریقہ میں جہاں عورت کی کوئی حیثیت نہیں، اور وہ بھیڑ بکریوں کی طرح سمجھی جاتی ہے۔ اسلام ان کو تمام شہری حقوق دلاتا ہے۔ جس کی وجہ سے اسلام عورتوں میں بطورِ خاص سُرعت سے پھیل رہا ہے۔

۷ : موجودہ عالمی سیاسی حالات نے ایک "تیسری طاقت" کا تصور پیدا کر دیا ہے۔ اس کی وجہ سے اہلِ افریقہ اپنے آپ کو یورپ و امریکہ کے خلاف افریقہ و ایشیا کے انداز میں سوچنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ اور وہ افریقہ و ایشیا کو ایک سمجھتے ہیں جب کہ یورپی و امریکی سیاسی قوتوں کو اپنا سیاسی حریف خیال کرتے ہیں۔ اسی تصور کے پیشِ نظر افریقی مغربیوں کی تہذیب و تمدن سے نفرت کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے مذہب عیسائیت کے ساتھ دشمنی کا رجحان بھی بڑھا رہے ہیں۔ اس کے مقابلے میں خود افریقہ میں بے شمار لوگوں کا دین اسلام ہے۔ جو فطرتاً اپنے ایشیائی دینی بھائیوں کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں۔ ان کے علاوہ غیر مسلم افریقی اپنے مسلم افریقیوں سے اتحاد اور ان کی مدد سے مسلم ایشیا کے ساتھ اپنی ہمدردیوں کی وجہ سے اسلام کے قریب آ رہے ہیں۔

اسلام کی اشاعت کے مندرجہ بالا اسباب بیان کرنے کے بعد ایک دوسرے سوال کا جواب

دیتے ہوئے کہ مسلمانوں کی کسی منظم کوشش کی عدم موجودگی میں وہ کون سے ذرائع و وسائل ہیں جن کی وجہ سے افریقہ میں اسلام پھیلتا جا رہا ہے؟ پروفیسر مونتے نے بتایا کہ اسلام کی اشاعت کے ذمے دار وہاں کے مقامی لوگ ہیں۔ یہ لوگ بغیر کسی تنظیم و جماعت کے اپنے طور پر اس کام میں مشغول ہیں۔ یہ لوگ وہاں کے مذہبی رہنما ہیں۔ جو اسلام کی اشاعت کی خاطر تن تنہا چل نکلتے ہیں۔ کسی دُور دراز جگہ پر اپنا ڈیرا ڈال دیتے ہیں۔ وہاں کے مقامی لوگوں کے ساتھ گھُل مل جاتے ہیں۔ تاریخی۔ سماجی اور رنگ و نسل کے اشتراک کی وجہ سے ان کے ساتھ راہ و رسم بڑھانے میں انہیں زیادہ دیر نہیں لگتی۔ انہیں میں شادی کر لیتے ہیں۔ اور اپنے اخلاق اور عمدہ اطوار سے آہستہ آہستہ مقامی لوگوں کو اسلام کی طرف کھینچتے ہیں اور اسلام پھیلاتے ہیں۔ یہ لوگ دراصل قرونِ وسطیٰ کے صوفیاء ہیں۔ جو وہاں کی مقامی زبان میں "مرابط" کہلاتے ہیں۔ چنانچہ انہیں لوگوں کی وجہ سے افریقہ میں اسلام بسرعت پھیل رہا ہے۔

پروفیسر ونسان مونتے علمی مباحث میں بڑی دلچسپی کے ساتھ گفت گو میں مصروف تھے کہ کسی نے انہیں یاد دلایا کہ جس جہاز پر وہ لاہور جانے والے ہیں اس کی روانگی میں صرف ایک گھنٹہ باقی رہ گیا ہے۔ چناں چہ وہ گفت گو کو جلدی سے سمیٹتے ہوئے اس دلچسپ علمی مجلس کو پہلے سے طے شدہ پروگرام کے مطابق ملال کے ساتھ چھوڑتے ہوئے رخصت ہو گئے۔

موصوف آج کل افریقی مملکت سینگال کے دارالسلطنت ڈاکار کی یونیورسٹی میں پروفیسر ہیں۔ فرانسیسی تو اُن کی مادری زبان ہے۔ انگریزی میں وہ بے تکلف گفت گو کرتے رہے۔ اس کے علاوہ عربی اور فارسی پر اُن کو اتنا عبور تھا کہ وہ ان دونوں زبانوں میں بے تکلف بولتے تھے۔

انتقاد

اسلامی مذاہب: (المذاہب الاسلامیۃ) تصنیف شیخ محمد ابوزہرہ پروفیسر لاء کالج جامعہ قاہرہ - ترجمہ: پروفیسر غلام احمد حریری ایم اے۔
ناشر ملک برادرز پبلشرز۔ لائل پور، پاکستان۔

شیخ محمد ابوزہرہ مصر کے مشہور عالم اور مصنف ہیں، اور اُن کی بہت سی کتابوں کے اُردو میں ترجمے ہو چکے ہیں، موصوف نے مصر کی وزارتِ تعلیم کے ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کی فرمائش پر " المذاہب الاسلامیۃ " نام کی کتاب لکھی تھی۔ جس کا زیرِ نظر کتاب اردو ترجمہ ہے۔

اس کتاب میں مصنف نے مسلمانوں کے صرف اُن مذاہب یعنی فرقوں سے بحث کی ہے، جو اعتقادات یا سیاسیات کے اختلافات کی بنا پر وجود میں آئے .... جہاں تک مسلمانوں کے فقہی مذاہب کا تعلق ہے اُن پر موصوف نے ایک الگ کتاب مرتب کی ہے۔

کتاب کے شروع ہی میں شیخ ابوزہرہ نے اعتقادی فرقوں کے ضمن میں اس بات کی صراحت کردی ہے کہ " ان فرقوں کے مابین اعتقادی اعتبار سے کوئی جوہری فرق نہیں پایا جاتا۔ یہ فرق صرف اصل عقائد سے متعلقہ فروعات تک محدود ہے۔ .... سب فرقے مسئلہ توحید میں یک زبان ہیں۔ یہ حقیقت محتاجِ بیان نہیں کہ عقیدہ توحید ہی عقائدِ اسلامی کا مغز و خلاصہ ہے۔ اور اُس میں سب اہلِ قبلہ متحد الخیال ہیں "

البتہ بہائی فرقے اور" قادیانی " فرقے کے بارے میں مصنف کا کہنا ہے کہ یہ خارج از اسلام ہیں۔ بہائی فرقے کے متعلق اُن کے جذبات یہ ہیں :" .... پہلی اور دوسری جنگِ عظیم کے بعد بہائی مذہب نے بڑا عروج حاصل کیا تھا۔ بہائیت اب بھی کہیں کہیں سر نکال رہی ہے۔ دینی غیرت کا تقاضا ہے کہ اس کو ملیامیٹ کر دیا جائے ..... "

" قادیانی " فرقے کا ذکر کرنے کے بعد مصنف نے آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے :" بیشک قادیانوں

کے افکار و آراء مسلمانوں کے اجماعی عقائد کے خلاف ہیں۔ مسلمان عہدِ نبوی سے لے کر آج تک اس بات کے معتقد رہے ہیں کہ نبی کریمؐ قصرِ نبوت کی آخری اینٹ ہیں۔۔۔۔۔۔" اس کے بعد موصوف لکھتے ہیں:۔" مرزا صاحب کے اقوال دلائل سے مؤید ہیں اور نہ اسلامی اصول و مبادی سے ہم آہنگ ہیں۔ نظر بریں ان اقوال کے پیشِ نظر مرزا صاحب اسلامی حدود سے تجاوز کر گئے ۔۔۔۔۔۔ بہر حال مرزا صاحب کی تعلیمات کا اسلام سے کوئی سروکار نہیں۔"

جہاں تک ہم جانتے ہیں "قادیانی" یا احمدی جماعت اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان " اجماعی عقائد" میں سے صرف نوعیت نبوت کے متعلق اختلاف ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا " خاتم النبیین" ہونا احمدی بھی مانتے ہیں۔ اور بقول اُن کے مرزا صاحب نے اپنے آپ کو جن معنوں میں نبی کہا، وہ نبوتِ محمدی کا ایک فیض اور ظل ہے۔ چنانچہ خود شیخ ابو زہرہ نے اس سلسلے میں مرزا صاحب کا ایک اقتباس دیا ہے، جو یہ ہے:۔

" اگر میں آپ کی اُمت میں سے نہ ہوتا اور آپ کے طریقہ کی پیروی نہ کرتا تو مکالمہ ربانی سے مشرف نہ ہو پاتا۔ اگرچہ میرے اعمال پہاڑوں کے برابر ہوتے۔ اس لئے کہ نبوتِ محمدی کے سوا سب نبوتیں منقطع ہو چکی ہیں۔ لہٰذا آپ کے بعد کوئی صاحبِ شریعت نبی نہ ہوگا۔ البتہ غیر تشریعی نبی آسکتے ہیں۔ لیکن اُن کا آپ کی اُمت میں ہونا ضروری ہے۔"

مرزا صاحب نے تشریعی نبوت اور غیر تشریعی نبوت کی جو تقسیم کی ہے اُس سے خواہ ہمیں لاکھ اختلاف ہو، لیکن اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ مرزا صاحب اور اُن کے متبع احمدی، رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو خاتم النبیین نہیں مانتے۔ یا وہ توحید کے منکر ہیں، یا ان کا عقیدہ قرآن اور احادیث پر نہیں۔ بلکہ جہاں تک ہم جانتے ہیں، مرزا صاحب نے اپنی جماعت سے یہاں تک کہا تھا کہ وہ فقہ میں فقہ حنفی کی پابندی کریں۔

غرض نبوت کو اس طرح ماننے پر ہم اُنہیں بے شک مؤوّل (تاویل کرنے والے) کہہ سکتے ہیں جیسا کہ مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کی رائے تھی، لیکن انہیں دائرۂ اسلام سے خارج قرار دینا جیسا کہ شیخ ابوزہرہ نے دیا ہے ہمارے نزدیک زیادتی ہے۔

باقی مرزا صاحب نے اپنے مخالفین کے جواب میں جو کچھ لکھا اور مناظرہ و مجادلہ کے دوران جو

سخت باتیں کہیں۔ یا اُن کے بعد اُن کی کسی نام لیوا جماعت نے عام مسلمانوں کے متعلق جو رویہ اختیار کیا۔ تو اس قسم کی مثالیں ہمیں تاریخ اسلام میں بکثرت ملتی ہیں۔ خود مصنف نے اس کتاب میں خوارج کا حال بڑی تفصیل سے لکھا ہے اور بتایا ہے کہ خوارج نہ صرف دوسرے مسلمانوں کو کافر سمجھتے تھے، بلکہ اُن کے نزدیک مسلمانوں کے خلاف جہاد کرنا بھی فرض تھا۔ چنانچہ ایک صدی تک خوارج مسلمانوں کے خلاف برسرِ پیکار رہے۔ لیکن اس کے باوجود مصنف نے لکھا ہے:۔

"......... لیکن صادق الایمان لوگوں نے کبھی ان پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا۔ یہ دوسری بات ہے کہ اُنہیں گمراہ کہا ہو۔ روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنے اصحاب کو یہ وصیت کی تھی کہ میرے بعد کسی خارجی سے مقاتلہ نہ کیا جائے۔ کیوں کہ جو حق کی تلاش میں نکلا اور ٹھوکر کھائی، وہ اُس شخص کی طرح نہیں جو باطل کی تلاش میں نکلا اور اُسے پا لیا۔"

بے شک خوارج کے بعض گروہ تشدد اور تکفیر المسلمین میں بڑے انتہا پسند تھے۔ اور اُنہوں نے باقی اُمت کے ساتھ پُرامن بقائے باہمی کا طریق زندگی نہ اختیار کیا۔ چنانچہ وہ نسیاً منسیاً ہو گئے۔ اور تاریخ ایسوں کے ساتھ یہی کیا کرتی ہے۔ لیکن مرورِ ایام سے انہی خوارج میں اباضیہ فرقہ بھی منصۂ شہود پر آیا۔ جس کے بارے میں مصنف نے لکھا ہے:۔

"فرقہ اباضیہ والوں نے نہایت عمدہ فقہ مرتب کی۔ ان میں ممتاز علماء دین پائے جاتے تھے ...... موجودہ مصری قانون میں مواریث سے متعلق اُن کے بعض افکار کو اخذ کیا گیا ہے ...."

اسی فرقے کے متعلق موصوف مزید لکھتے ہیں:۔ "یہی فرقہ خارجیوں میں معتدل تھا۔ اور فکر و رائے میں عامۂ مسلمین سے زیادہ قریب۔ یہ لوگ غلو اور انتہا پسندی سے بالکل الگ تھے۔ میانہ روی اور اعتدال و توسط اُن کا شعار تھا۔ یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام کے بعض اطراف میں یہ اب تک موجود ہیں۔"

شیخ ابو زہرہ نے اپنی اس کتاب کی عمارت اس بنیاد پر اُٹھائی ہے کہ "مسلمانوں کے یہاں دین کے اصولی و اساسی مسائل میں کبھی اختلاف پیدا نہیں ہوا۔ اختلاف جو تھا وہ اعتقادی

سیاسی اور فقہی مسائل میں تھا۔" مصنف کا یہ نقطۂ نظر بڑا صحت مند اور خوش آئند ہے۔ چنانچہ خود تاریخ میں ہم دیکھتے ہیں کہ جو فرقے" دین کے اصولی و اساسی مسائل" میں جمہور سے بہت دور چلے گئے، یا تو وہ مٹ گئے یا گمنام ہو کر رہ گئے، یا اُن کو واپس" دین کے اصولی و اساسی مسائل" کے قریب قریب آنا پڑا۔ یہ عمل برابر جاری رہا، اب بھی جاری ہے، اور اس وقت تاریخ کے جو تقاضے ہیں اور آئندہ جو تقاضے ہوں گے، وہ اس عمل کی رفتار کو اور بھی تیز کریں گے۔

سب سے پہلے مصنف نے سیاسی فرقوں کا ذکر کیا ہے، جن میں وہ شیعہ، خوارج اور اہلِ سُنت کو شامل کرتے ہیں۔ مصنف چوں کہ خود آخرالذکر فرقے سے ہیں۔ اس لئے شیعوں کے مختلف فرقوں کے بیانِ احوال میں شاید اُن کا نقطۂ نظر شیعوں کے لئے زیادہ قابلِ قبول نہ ہو، لیکن اکثر جگہ اُنھوں نے کوشش کی ہے کہ وہ شیعوں کے اُصول وعقائد کے تشریح اُن کے ہی مسلّمہ بزرگوں کی کتابوں سے کریں۔

فرقہ امامیہ اثنا عشریہ کے ہاں امام کے منصب کی کیا اہمیت ہے۔ مصنف نے اس بارے میں علامہ شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء کا ایک اقتباس دے کر اُس کا لبِ لباب یہ دیا ہے:۔

۱۔ نبی کریمؐ نے آئمہ کو جو آپؐ کے اوصیاء بھی تھے، شریعت کے اسرار بتا دیئے تھے۔ آپؐ نے زمان و مکان کے تقاضے سے ان میں سے بعض اسرار بیان فرما دیئے اور بعض آئمہ کو بطور امانت تفویض کر دیئے تھے کہ حسبِ ضرورت ان کو لوگوں پر منکشف کر دیں۔

۲۔ اوصیاء کے اقوال شریعتِ اسلامیہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کیوں کہ یہ آں حضرتؐ کی تفویض کردہ امانت ہیں۔ اور اُن کا مصدر و ماخذ آپؐ ہی کی ذات گرامی ہے۔

۳۔ آئمہ نصوصِ عامہ کو مخصوص اور مطلق کو مقید کر سکتے ہیں۔

اس کے بعد شریف مرتضیٰ کی کتاب الشافی کا یہ حوالہ دیا ہے:۔

"........ جب امام کی ضرورت مسلّم ہو گئی تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ امام معصوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ اگر اس کی عصمت کو تسلیم نہ کیا جائے تو دین میں خطا کا ہونا لازم آتا ہے ...."

اگر مصنف اسی پر اکتفا کرتے اسی طرح شیعہ علماء کی کتابوں سے اُن کے اُصول وعقائد پیش

کر دیتے تو بحث کا انداز علمی و معروضی رہتا۔ اور یہ مناظرہ کی کتاب نہ بنتی۔ لیکن اُنہوں نے امامیہ کا ذکر کرنے کے بعد آخر میں یہ بھی لکھ دیا: "امام کی شخصیت کے متعلق شیعہ امامیہ کے بلند بانگ دعاوی قطعی طور پر بے بنیاد ہیں۔ اور اُن کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ البتہ اُن کے بطلان کے دلائل موجود ہیں ......"

شیعوں کے مختلف فرقوں کی طرح اُنہوں نے خوارج کے جملہ فرقوں کا ذکر کیا ہے، اور خلافت کے بارے میں ان کے نقطہ ہائے نظر بیان کئے ہیں۔ اس کے بعد خلافت کے مسئلے میں مسلک جمہور ان الفاظ میں پیش کیا ہے:۔

"یہ اُن لوگوں (شیعہ اور خوارج) کے افکار و آراء کا تذکرہ تھا، جو راہِ راست سے منحرف ہو گئے ...... جمہور توسط و اعتدال کی راہ پر گامزن تھے اور بحیثیت مجموعی اس بات میں متحد الخیال تھے کہ خلیفہ قریش میں سے ہونا چاہیئے ...."

یہ مسلک جسے مصنف نے جمہور کا مسلک اور توسط و اعتدال کی راہ قرار دیا ہے، اس سے بعد میں جو خرابیاں پیدا ہوئیں۔ اور آگے چل کر اس نے جس طرح جمہور میں سیاسی شعور ہی ختم کر دیا، ضروری تھا کہ مصنف اس پر بھی روشنی ڈالتے۔ اس ضمن میں اُنہوں نے بعض روایات ذکر کر دی ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اور بس۔

یہ تو بحث تھی سیاسی فرقوں کی، اس کے بعد اعتقادی فرقوں کا ذکر ہے، جن میں سے مصنف کے نزدیک مشہور یہ تھے، جبریہ۔ قدریہ، مرجئہ۔ معتزلہ۔ اشاعرہ۔ ماتریدیہ۔ سلفیہ یا حنبلیہ۔

مسلمانوں میں اعتقادی بحثوں کے محرکات کیا تھے؟ مصنف نے مختصراً ان کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ مسلمانوں میں سب سے پہلے مسئلہ تقدیر پر بحثیں شروع ہوئیں۔ اس ضمن میں فرقہ جبریہ پیدا ہوا۔ "اس مذہب کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ بندے سے افعال کی نفی کر کے اُنہیں ذاتِ خداوندی کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ کیونکہ بندے میں استطاعت نہیں پائی جاتی۔ وہ تو اپنے افعال میں مجبور محض ہے، نہ اس میں قدرت پائی جاتی ہے نہ ارادہ اور نہ اختیار۔" اس کے ردِ عمل میں قدریہ پیدا ہوئے، جن کا عقیدہ یہ تھا کہ "انسان سب کام اپنے ارادہ و اختیار سے کرتا ہے اور خدا کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔"

مصنف نے ایک عجیب بات یہ لکھی ہے کہ جبریہ کے بانی جہم بن صفوان اور قدریہ کے بانی معبد

دونوں کے دونوں سیاست میں حصہ لیتے تھے، اور اُن کے قتل میں عقیدہ کے علاوہ، اس امر کا بھی دخل تھا۔
حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جب مسلمانوں میں باہم قتل و غارت کا دَور شروع ہوا، تو اس کے نتیجے میں اُن کے ہاں یہ بحثیں بھی اُٹھیں کہ جن مسلمانوں کے ہاتھوں خود مسلمانوں کا خون بہا ہے آیا انہیں ہم مسلمان ہی کہیں گے؟ خوارج مرتکب کبائر کو کافر قرار دیتے تھے، اور اُن کے خلاف جہاد کرنا فرض سمجھتے تھے۔ معتزلہ کہتے تھے کہ اُسے مومن تو نہیں، البتہ مسلم کہہ سکتے ہیں۔ حسن بصری اور تابعین کا ایک گروہ اُسے منافق تصور کرتا تھا۔ جمہور مسلمین کہتے تھے کہ وہ گناہ گار مومن ہے۔ اس کا معاملہ خدا کے سپرد ہے۔ اگر چاہے، اُسے عذاب دے اور اگر چاہے تو معاف کر دے۔
مصنف لکھتے ہیں کہ اس دَور میں مرجئہ پیدا ہوئے۔ جنہوں نے اس امر کا اثبات کیا کہ "ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ سے کوئی ضرر نہیں پہنچتا جس طرح کفر کی موجودگی میں طاعات و عبادات بے اثر ہیں"۔ یہ تو وہ مرجئہ تھے جو قدرے انتہا پسند تھے، لیکن بقول مصنف "بعض مرجئہ یہ بھی کہتے تھے کہ مرتکب کبائر کا معاملہ خدا کو تفویض کر دیا جائے۔ یہ بڑی حد تک جمہور اہل سنت کے ہمنوا تھے..... امام ابوحنیفہ کو اسی بنا پر بعض لوگوں نے مرجئہ کہا تھا۔ بہت سے اور ائمہ فقہ و حدیث بھی اسی بات کے قائل تھے۔
مسلمانوں کی باہمی تکفیر و منافرت کے اُس زمانے میں جب اس کی وجہ سے اُمت کا شیرازہ پارہ پارہ ہو رہا تھا اور سیاسی اختلافات نے مذہبی لڑائیوں کی شکل اختیار کر لی تھی، اس عقیدہ کا جمہور مسلمانوں کا مسلک بننا کہ من قال لاالٰہ الا اللہ فقد دخل الجنۃ یعنی مرتکب کبائر سے مسلمان کو کافر و جہنمی نہیں قرار دینا چاہیئے، ایک بہت بڑا اتحاد پرور، زندگی بخش اور صلح جویانہ اقدام تھا۔ اور اس نے ملت کو زیادہ سے زیادہ متحد رکھا۔ یہ مرجئیت، اگر اسے مرجئیت کہا جاتا ہے مصنف کے نزدیک "مرجئیت سنت" ہے۔ اور "محدثین و فقہاء کی ایک کثیر جماعت اس زمرہ میں داخل ہے"۔
زیرِ نظر کتاب میں معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ اور سلفیہ یا حنبلیہ پر بڑی مفصل بحث ہے۔ اور یہ بحث بڑی ہی پُر از معلومات اور عالمانہ ہے۔
معتزلہ کی فکری تحریک کن حالات میں اُبھری۔ اُن کے کیا اُصول و عقائد تھے؟ شیخ ابوزہرہ نے انہیں بیان کرتے ہوئے بعض معتزلہ علماء کے اقتباسات بھی دیئے ہیں۔ عربی ادب کا مشہور

امام جاحظ، جس کا شمار علماء معتزلہ میں ہوتا ہے محدثین و فقہاء کے بارے میں کہتا ہے:-

"اصحاب حدیث اور عوام سرتاسر مقلد ہیں۔ عقلی دلائل کے مقابلے میں تقلید اُنہیں زیادہ مرغوب ہے۔ حالاں کہ از روئے قرآن وہ ممنوع ہے۔ باقی رہا ان حضرات کا یہ کہنا ہم میں عبادت گزار اور زاہد و متقی لوگ پائے جاتے ہیں، تو جہاں تک عبادت گزاری کا تعلق ہے صرف ایک فرقہ خوارج کے عبادت گزاران حضرات کی پوری جماعت سے تعداد میں زیادہ ہیں....."

معتزلہ اور اہلِ سنت و الجماعت کے درمیان ایک بہت بڑا مابہ النزاع مسئلہ قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کا تھا۔ مصنف نے اس سلسلے میں فریقین کا نقطۂ نظر دیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ معتزلہ اس پر کیوں مُصر تھے کہ قرآن کو غیر مخلوق مانا جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ چوں کہ قرآن میں حضرت عیسیٰؑ کو کلمۃ اللہ کہا گیا ہے۔ اور اگر قرآن کو بحیثیت اللہ کے کلام کے غیر مخلوق اور قدیم مانا جائے، تو عیسائی اس سے حضرت عیسیٰؑ کے قدیم اور غیر مخلوق ہونا ثابت کرتے تھے۔ اور مصنف نے اُن کے اس استدلال کا تاریخی حوالہ بھی دیا ہے۔ مصنف کے الفاظ میں:"........ معتزلہ کا گمان تھا کہ قرآن کے بارے میں محدثین کا زاویہ نگاہ بعینہٖ وہی ہے، جیسا نصاریٰ کا عقیدہ مسیح کے بارے میں۔ دونوں میں سے کوئی فرق ہی نہیں۔ علاوہ ازیں اس سے تعددِ قدماء بھی لازم آتا ہے۔ نیز یہ قباحت لازم آتی ہے کہ ذاتِ باری کی طرح قرآن بھی قدیم ہے۔ جب معتزلہ کے افکار و آراء یہ ہیں تو اُن کا یہ مؤقف اسلامی غیرت و خودداری کا آئینہ دار ہے اور اس کا محرک جذبۂ ایمان و الیقان ہے۔"

لیکن معتزلہ نے عباسی خلفاء کے بل پر محدثین سے اپنا یہ مخصوص عقیدہ منوانے کے لئے اُن پر جو بے جا سختیاں کیں، مصنف نے ان کا بھی ذکر کیا ہے، اور بعد میں جمہور کا معتزلہ کے خلاف جو شدید ردِّ عمل ہُوا، اُسے بہت حد تک حق بجانب بتایا ہے۔

مصنف کے نزدیک معتزلہ کے افکار کا خلاصہ یہ ہے:-

"وہ حکمائے اسلام تھے۔ اُنہوں نے اسلامی عقائد کا مطالعہ عقل و فکر کی روشنی میں کیا۔ عباسی خلافت کے شروع میں (منصور اور مہدی کے عہد میں) الحاد و زندقہ کا جو طوفان اُٹھا یہ معتزلہ ہی تھے، جنہوں نے اُس کا مقابلہ کیا۔ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر عامل تھے، بلاشبہ معتزلہ میں علمی و فکری شذوذ پایا جاتا ہے، مگر عقل سے کام لینے والوں کے ہاں یہ ہوتا

ہی ہے۔ وہ اثباتِ عقائد میں عقل پہ اعتماد کرتے تھے، تاہم قرآن سے بھی مدد لیتے تھے۔ البتہ وہ عقائد کے معاملے میں حدیث سے استدلال نہیں کرتے تھے۔"

معتزلہ کے خلاف جو فکری ردِ عمل ہوا، اس نے اشعریت کی صورت اختیار کی۔ اس ردِ عمل کے محرکات اور اشعریت کے بانی امام اشعری کے حالات بیان کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں:۔

"اشعری معتزلہ کے تربیت یافتہ تھے۔ انہوں نے معتزلہ ہی کے طرزِ استدلال کو اپنایا۔ اور اس طرح عقل سے منقولات کو ثابت کیا۔ ماتریدیہ اشعریوں سے زیادہ معتزلہ کے قریب تھے مثلاً اشاعرہ کے نزدیک اشیاء میں سرے سے کوئی حسن ذاتی نہیں۔ اس کے برعکس ماتریدیہ اشیاء میں حسن ذاتی کو مانتے ہیں۔ مصنف کے الفاظ میں:" ماتریدیہ کے مسلک پر عقلیت کی گہری چھاپ ہے ...... بخلاف ازیں اشاعرہ نقلی دلائل کی چار دیواری میں محصور رہتے ہیں ..... اشاعرہ کا مقام محدثین و فقہاء اور معتزلہ کے بین بین ہے۔ جب کہ ماتریدیہ کا درجہ معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان ہے۔"

سلفیہ جن کی نمائندگی مصنف کے نزدیک امام ابن تیمیہؒ کرتے ہیں، عقائد اور اُن کے دلائل کا ماخذ صرف نصوصِ شرعیہ کو مانتے ہیں اور اس میں عقل پر بھروسہ نہیں کرتے۔ مصنف کا کہنا ہے:۔ "علماء سلف کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ عقلی و منطقی اسالیب بیان دینِ اسلام میں بدعتِ شنیعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اُن کے ہاں عقل نقل کے پیچھے پیچھے چلتی اور اُسے تائید بخشتی ہے۔ وہ براہِ راست عقل سے استدلال نہیں کرتے۔"

جدید فرقوں کے ذیل میں مصنف نے وہابیہ، بہائیہ اور قادیانیہ کا ذکر کیا ہے اور جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ وہ آخر الذکر دونوں فرقوں کو خارج از اسلام قرار دیتے ہیں۔ وہابیہ کے ظہور کی اُنہوں نے بڑی معقول وجہ بتائی ہے۔ فکری جمود کا دور دورہ تھا، ائمہ مجتہدین کے اقوال کو غیر متبدل سمجھا جاتا تھا۔ بدعات عام تھیں۔ بزرگوں کی قبروں سے مرادیں مانگی جاتی تھیں۔ ان حالات میں وہابی تحریک اُٹھی اور اُس نے اِن بدعات کی مخالفت کی۔ اس تحریک میں بعض معمولی معمولی اُمور میں جو شدت پائی جاتی تھی۔ اور اُن سے انحراف پر وہ دوسرے مسلمانوں کو مشرک کہتے تھے، مصنف نے اس پر نکتہ چینی کی ہے۔

بے شک اسلامی مذاہب" یعنی مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے متعلق اس کتاب میں بہت سا مفید علمی مواد جمع کر دیا گیا ہے۔ اور مصنف نے اہلِ سنت کے علاوہ دوسرے فرقوں کے حالات بیان کرنے میں کافی غیر جانبداری اور انصاف برتا ہے۔ نیز اس معاملے میں اُن کی نظر وسیع بھی ہے اور گہری بھی۔ اور دوسرے فرقوں کی اچھائیاں تسلیم کرنے میں زیادہ بخل نہیں کرتے۔ مثلاً فرقہ اسماعیلیہ کی باطنیت پر اعتراض کرتے ہوئے وہ "رسائل اخوان الصفاء" کو عام علماء اہلِ سنت کی طرح مردود قرار نہیں دیتے۔ اس بارے میں وہ لکھتے ہیں "یہ رسائل بڑے مفید علمی معلومات پر مشتمل ہیں اور ان میں بڑے عمیق فلسفہ پر خیال آرائی کی گئی ہے" اسی طرح امامیہ اثنا عشریہ کے ذکر میں مصنف نے خود اُن کی مسلمہ کتابوں سے اُن کے بنیادی اُصول و عقائد نقل کئے ہیں، سوائے آخری پیرے کے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے۔ اگر مصنف اس پیرے کو نہ لکھتے تو اچھا تھا ——— خوارج کے جنگجویانہ رجحانات اور مذہبی تشدد کے ساتھ ساتھ اُن کے خلوص و تقویٰ اور ایثار و قربانی کا بھی ذکر کیا ہے۔ اور اس اسلامی انارکسٹ فرقے کی حتی الوسع ایک متوازن تصویر کھینچنے کی کوشش کی ہے۔ اسی طرح معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ اور سلفیہ کے نقطہ ہائے نظر کو من جملہ پوری علمی دیانت سے پیش کیا ہے ——— یوں تو مصنف نے ہر فرقے کے ظہور میں آنے کے محرکات و اسباب بیان کئے ہیں۔ اور مرورِ ایّام کے ساتھ ساتھ لوگوں میں فکر و نظر اور عمل میں اختلاف کا ہونا فطری تسلیم کیا ہے لیکن اِن اختلافات کے پیچھے جو سیاسی، اقتصادی، معاشرتی اور ملکی و وطنی محرکات کام کر رہے تھے، اُن کا بالکل ذکر نہیں کیا، اگر ان کا بھی ذکر ہو جاتا، تو فرقوں کے مالہٗ و ماعلیہ سمجھنے میں بڑی آسانی ہوتی ——— بات دراصل یہ ہے جیسا کہ خود مصنف نے شروع کتاب میں لکھا ہے "...... اسلامی سیاست دین سے کوئی الگ چیز نہیں۔ بلکہ دین ہی اس کا مغز و قوام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سیاسی مذاہب کے اصول و مبادی کا مرکز و محور ہمیشہ دین اسلام ہی رہا" اب ہوا یہ کہ اکثر و بیشتر اختلافات سیاسی مقاصد کے حصول کے تحت وجود میں آئے لیکن اُن کا عملی اظہار مذہبی فرقوں کی صورت میں ہوا۔ کیونکہ اسلام میں دین اور سیاست ایک تھی۔ چنانچہ مذہبی فرقوں کی صحیح تاریخ اُن کے سیاسی پس منظر (سیاسی یہاں اقتصادی، سماجی اور ملکی و وطنی سب اُمور پر شامل ہے) ہی میں لکھی جا سکتی ہے، اس کتاب میں اس کی کمی ہے۔

ترجمہ بڑا صاف اور رواں ہے، طباعت و کتابت بھی اچھی ہے، اور کتابت کی غلطی ہمیں کہیں نظر نہیں آئی۔ اور یہ اُردو کتابوں میں ایک غیر معمولی بات ہے۔ اُردو میں اس کتاب کا شائع ہونا اسلامی تاریخی ادب میں ایک اچھا و مفید اضافہ ہے ——— ضخامت ۳۲۰ صفحات۔ قیمت ۹ روپے ہے۔ (م۔ س)

طابع ظہیر الدین۔ مطبع استقلال پریس لاہور۔ ناشر ڈاکٹر فضل الرحمٰن ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد

تقویم تاریخی

(قاموس تاریخی)

مرتبہ : عبدالقدوس ہاشمی

یہ کتاب ہجری اور عیسوی سنین کے مابین ایک تقابلی تقویم (جنتری) ہے - جس کی افادیت میں اضافہ کے لئے بعض مشاہیر اسلام کی وفیات اور تاریخ اسلامی کے مشہور واقعات کی توقیت بھی کر دی گئی ہے- تاریخ اسلام کی قدیم اور مستند کتابیں اکثر ہجری سنین پر مرتب کی گئی ہیں- اس لئے ان کتابوں میں کسی خاص واقعے کا سال نکالنا بہت مشکل ہوتا ہے- یہ تقویم آپ کو اس واقعہ کا سال اور مہینہ بتادے گی -

اس تقابلی جنتری کا طریقہ اور حساب وہی ہے جو مشہور جنتری وسٹنفلڈ کا ہے - ہر ہجری مہینہ کی پہلی تاریخ کو کس عیسوی سنہ کی کیا تاریخ اور ہفتہ کا کون سا دن تھا ، بتا دیا گیا ہے - نیز اگر عیسوی تاریخ معلوم ہو تو ہجری تاریخ اور دن بھی معلوم کیا جا سکتا ہے -

صفحات : ۳٦۸ — قیمت : مجلد ۸ روپیہ

الرسائل القشيرية

سرخیل صوفیاء امام القشیری تسنن اور تصوف میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں حجۃ الاسلام امام غزالی رح کے پیشرو ہیں - آپ کے تین نایاب عربی رسالے آپ کی وفات کے تقریباً ایک ہزار سال بعد استنبول کے کتب خانوں سے دستیاب ہوئے ہیں -

ادارہ تحقیقات اسلامی نے ان تینوں رسالوں یعنی :

(۱) شکایۃ اهل السنۃ

(۲) کتاب السماع

(۳) ترتیب السلوک فی طریق اللہ' کو تحقیق و تہذیب اور سلیس اردو ترجمہ کے ساتھ شائع کیا ہے - علمی دنیا میں یہ کتاب یقیناً ایک قابل قدر اضافہ شمار ہوگی -

صفحات : ۲۰۳ + ۸ = ۲۱۱ — قیمت : مجلد ۱۰ روپے

ادارۂ تحقیقات اسلامی

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

Regd. No. L 7705 *May. 1968*

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

Islamic Research Institute

مجموعۂ قوانین اسلام

از تنزیل الرحمن

''قوانین اسلام'' کے اس مجموعہ میں مسلمانوں کے شخصی قوانین، نکاح، مہر اور نفقہ کے اہم مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ فقہی احکام و مسائل کا تفصیلی و تنقیدی جائزہ، ان کے اسباب و علل، فقہاء کے اختلافات کی وجوہ اور قرآن و سنت سے براہ راست استنباط اس مجموعہ کی نمایاں خصوصیات ہیں۔

اس مجموعہ میں احکام قانونی کو جدید انداز پر مرتب کرکے شرح و بسط کے ساتھ ان کے ماخذ اور اثرات و نتائج سے بحث کی گئی ہے۔ ساتھ ہی ہند و پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلہ جات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ نیز جہاں کہیں قدیم یا جدید نظریات سے اختلاف ہوا ہے، مؤلف نے اپنا نقطۂ نظر دیانت داری سے بیان کر دیا ہے۔

زیر نظر کتاب پاکستان میں اسلامی قوانین کی ضابطہ بندی (codification) کی طرف ایک اہم قدم ہے۔ دراصل یہ اس تحریک کی ایک کڑی ہے جو پچھلی صدی میں ترکی میں خلافت عثمانیہ کے زیر اثر شروع ہوئی تھی اور جو مصر، شام، مراکش، تیونس، عراق، اردن وغیرہ میں کافی آگے بڑھ چکی ہے۔

اس کتاب کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ملک میں اسلامی قانون کی ضابطہ بندی کی تحریک کو علمی بنیادوں پر منظم کرکے حکومت کے لئے اہم اسلامی قوانین کا ایک خاکہ فراہم کر دیا جائے جو اسلامی قانون سازی میں ممد و معاون ثابت ہو۔

یہ کتاب ہمارے علماء فضلا اور طلبا کے علاوہ ہماری مقننہ، وکلاء اور عام تعلیم یافتہ طبقے کے لئے بہت مفید طلب ہے۔

حصہ اول : ۱۰ روپے

حصہ دوم : ۵ روپے

ادارۂ تحقیقات اسلامی

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

مطبوعہ استقلال پریس لاہور

دینی مجلہ

مدیر

محمد سرور

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں - اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے -

سالانہ چندہ چھ روپے   فی پرچہ ساٹھ پیسے

شمارہ ۱۲	ربیع الاوّل ۱۳۸۸ھ ○ جون ۱۹۶۸ء	جلد ۵

مشمولات

XXXXXXXXXXXXX

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ○

☆

ماہنامہ "طلوعِ اسلام" نے اپنے اپریل ۱۹۶۸ء کے شمارے میں اور اس سے پہلے نومبر ۱۹۶۶ء کے شمارے میں دستورِ پاکستان میں قانون سازی کے سلسلے میں کتاب یعنی قرآن مجید اور اس کے ساتھ سنت کا جو ذکر کیا ہے، اس کے بارے میں چند سوالات اٹھائے ہیں۔ اور اس کے خیال میں اس کی وجہ سے قانون سازی میں جو دقتیں پیش آرہی ہیں، ان پر بحث کی ہے۔ "طلوع اسلام" نے نومبر کے شمارے میں اس مسئلے پر گفت گو کرتے ہوئے لکھا ہے :- . . . "آئین پاکستان میں صرف اتنا مذکور ہے کہ ملک کے قوانین کتاب و سنت کے خلاف نہیں ہوں گے۔ کتاب (قرآن کریم) تو بہرحال ایک متعین کتاب ہے۔ اس لئے اس کا طے کرنا مشکل نہیں کہ کوئی قانون، قرآن کے خلاف ہے یا نہیں۔ لیکن "سنت" کی اصطلاح ایسی ہے، جس کا آج تک کوئی متفق علیہ مفہوم ہی متعین نہیں ہوسکا! اور نہ ہی یہ طے پاسکا ہے کہ متفق علیہ سنت کس کتاب میں ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مسلمانوں کا ہر فرقہ اپنے ہر عمل کو عین مطابق سنت قرار دیتا ہے اور دوسرا فرقہ اسی عمل کو خلافِ اسلام . . . . ."

"طلوعِ اسلام" کے اپریل کے شمارے میں "کتاب و سنت" کے اسی مسئلے پر زیادہ تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ اس ضمن میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی امیر جماعت اسلامی اور مولانا محمد اسمٰعیل مرحوم سابق صدر جمعیت اہل حدیث کے اقتباسات دے کر بتایا گیا ہے کہ جہاں آخر الذکر بزرگ کے نزدیک "سنت اور حدیث مترادف الفاظ ہیں، یعنی حدیث ہی کو سنت کہا جاتا ہے۔" وہاں مولانا مودودی سنت کے دوسرے معنی لیتے ہیں۔ اور ان کا کہنا ہے کہ شرائع الہیہ اس غرض کے لئے نہیں آیا کرتیں کہ کسی خاص شخص کے ذاتی مذاق یا کسی قوم کے مخصوص تمدن یا کسی خاص زمانے کے رسم و رواج کو دنیا بھر

کے لئے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے سنت بنا دیں۔ اسے مولانا مودودی منجملہ بدعات کے قرار دیتے ہیں۔
مولانا محمد اسمٰعیل مرحوم نے ان نظریات کو تمام ائمہ اہل حدیث کے خلاف بتایا۔ اور لکھا کہ ان میں آج کے جدید اعتزال اور تجہم کے جراثیم مخفی ہیں۔

اسی سلسلے میں "طلوع اسلام" نے یہ بھی لکھا ہے کہ "شیعہ حضرات کے احادیث کے مجموعے الگ ہیں اور فقہ کے قوانین الگ۔ وہ سنت، حدیث یا فقہ کے متعلق سُنّی حضرات کے کسی فیصلے کے متبع نہیں ہو سکتے۔"
نیز آج مسلمانوں میں جو مختلف فرقے ہیں، ماہنامہ مذکور میں ان کے بارے میں یہ صراحت کی گئی ہے کہ "جہاں تک فرقوں کے وجود کا تعلق ہے، قرآن کریم بہ نص صریح اسے شرک قرار دیتا ہے۔ اور یہ کہ دین میں فرقوں کا وجود، خدا کے نزدیک شرک ہے اور اس کے رسول کا اُن سے کوئی تعلق نہیں رہتا۔"
یہ لکھنے کے بعد "طلوع اسلام" نے مطالبہ کیا ہے کہ دستور پاکستان میں یہ تو لکھ دیا گیا ہے کہ ملک کا کوئی قانون کتاب وسنت کے خلاف نہیں ہو گا۔ لیکن اس میں نہ کہیں "سنت" کی تعریف (DEFNITOIN) دی گئی ہے نہ اس کی تصریح کی گئی کہ یہ سنت ملے گی کہاں ؟ ایک تو دستور پاکستان کی اس بنیادی شق کی وضاحت ہونی چاہیئے۔ اور دوسرے سنت کا ایک متفق علیہ مفہوم متعین کیا جائے۔

"طلوع اسلام" نے جو یہ سوالات اٹھائے ہیں، آئندہ سطور میں ہم ان کے بارے میں کچھ عرض کرینگے
سب سے پہلے ہم "طلوع اسلام" کے اس بیان کو لیتے ہیں، جسے وہ بار بار دہراتا رہتا ہے کہ
"قرآن کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ یہ ایک متعین و معروف کتاب ہے، جس کا ایک ایک لفظ تمام مسلمانوں کے نزدیک مسلّم ہے۔ اس کی کسی سورت یا آیت کے متعلق تو ایک طرف، اس کے کسی ایک لفظ کے متعلق بھی یہ سوال پیدا نہیں ہو سکتا کہ یہ قرآن میں ہے یا نہیں۔" بے شک جہاں تک قرآن کے متن کا تعلق ہے، ہر مسلمان کا یہی عقیدہ ہے، لیکن اس متن کی تشریح و تعبیر میں شروع سے اختلاف رہا ہے۔ اسی لئے ہر عہد میں قرآن کی لاتعداد تفسیریں لکھی گئیں۔ اور خود صاحب طلوع اسلام کو نہ صرف قرآن کی اپنی تفسیر کرنی پڑی، بلکہ وہ مجبور ہوئے کہ اپنی کتاب "لغات القرآن" کی تین جلدوں میں قرآن کے الفاظ کے نئے معانی اور مفہوم متعین کریں۔
پھر یہ جو گزشتہ تیرہ صدیوں میں مسلمانوں میں بے شمار فرقے پیدا ہوئے، اگرچہ ان کے وجود میں

آنے کے بہت سے تاریخی، سیاسی اور فکری اسباب تھے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے قرآن ہی کو مدار علیہ بنایا۔ اور اپنے معتقدات کی تائید قرآن ہی سے چاہی۔ چنانچہ اس کے لئے انھوں نے قرآن کی اپنے مخصوص نقطۂ نظر کے مطابق تفسیریں کیں۔ اور ان پر اپنی اپنی فقہ اور حدیث و سنت کی بنیاد رکھی۔ اس لئے "طلوع اسلام" کا یہ دعویٰ کہ چونکہ دستور پاکستان کی ایک دفعہ میں یہ لکھ دیا گیا ہے کہ "مملکت کا کوئی قانون، کتاب و سنت کے خلاف نہیں ہوگا" اور کتاب متعین و معروف ہے اور سنت غیر معین، اس لئے ہر نئے قانون پر بحثیں انفرادی طور پر چلتی رہتی ہیں اور ملک خلفشار کی نذر ہوتا رہتا ہے"۔ صحیح نہیں۔ بحثوں اور مجادلوں کے اپنے اسباب ہوتے ہیں۔ اور خلفشار کی سوتیں، کسی دفعہ کے چند الفاظ سے نہیں، بلکہ ٹھوس تاریخی، سیاسی اور اجتماعی عوامل اور ان سے پیدا ہونے والے تہذیبی و ذہنی محرکات سے پھوٹا کرتی ہیں۔

ہم فرض کر لیتے ہیں کہ "طلوع اسلام" کی تعمیل ارشاد کرتے ہوئے اسلامی مشاورتی کونسل اور ادارہ تحقیقات اسلامی نے "سنت" کی وضاحت کر دی، تو آخر اس وضاحت کو پاکستان کی غالب اکثریت سے تسلیم کرانے کی ذمہ داری کس کی ہوگی؟ کسی ملک کا دستور نظری اور عملی طور پر اس کے عوام کی اکثریت کی اُمنگوں اور ضرورتوں کا مظہر ہوتا ہے۔ اب اگر وہ کسی فرد یا کسی ادارہ کی کسی تعبیر کو نہیں مانتی۔ تو کیا حکومت کا یہ فرض ہوگا کہ وہ اسے ماننے پر اس کو قانوناً مجبور کرے اور مذہبی احتساب سے کام لے۔ یا اگر سنت کا کوئی متفق علیہ مفہوم متعین نہیں ہوتا، اور اس بارے میں اختلاف برابر رہتا ہے، تو اس صورت میں اگر "طلوع اسلام" کا یہ مطالبہ مان لیا جائے کہ قانون سازی کے لئے کتاب کے ساتھ "سنت" کی شرط محذوف کر دی جائے، کیا اس سے تمام فرقے ختم ہو جائیں گے اور مذہبی امور میں پاکستان میں خلفشار نہیں رہے گا۔ آپ یقین کریں کہ ایسے حالات میں "کتاب" یعنی خود قرآن وجہ نزاع بن جائے گا۔ اور یہ اس لئے کہ نزاعات کے، خواہ وہ مذہبی ہی کیوں نہ ہوں، اپنے اسباب ہوتے ہیں، اور ان اسباب کو ختم یا کمزور کئے بغیر یہ نزاعات کسی نہ کسی شکل میں برابر سر نکالتے رہتے ہیں۔

ہم یہاں خود صاحب "طلوع اسلام" کی مثال پیش کرتے ہیں۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ قرآنی آیات کا جو وہ مفہوم پیش کرتے ہیں، بہت سے لوگوں کو اس سے شدید اختلاف ہے اور موصوف کو اپنے اس مخصوص مفہوم کے لئے قرآنی الفاظ کے نئے معانی متعین کرنے پڑے ہیں جو لبسا اوقات عربی زبان اور

تاریخی حقائق دونوں سے متصادم ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اگر دستور کی دفعہ میں صرف کتاب ہی ہوگی تو پھر مختلف گروہوں اور مکاتب خیال میں اس کی تشریح و تعبیر کے متعلق اختلافات ہوں گے۔

ایک اور مثال احناف کے دو مکاتب خیال۔ دیوبندی اور بریلوی۔ کی لیجئے۔ دونوں حنفی ہیں۔ دونوں تقلید ائمہ فقہ کے قائل ہیں۔ دونوں کے مسلّمات ایک ہیں۔ لیکن اس کے باوجود دونوں میں اتنا اختلاف ہے کہ کسی حنفی اور غیر حنفی میں نہیں ہوگا۔

O

اس میں شک نہیں جیسا کہ "طلوع اسلام" نے لکھا ہے، مسلمانوں کے مختلف فرقے "سنت" کی اپنی اپنی تعبیر کرتے ہیں، لیکن بہرحال اس معاملے میں سب کا اتفاق ہے کہ سنت نام ہے رسول اللہ صلعم اور آپؐ کے صحابہ کرام کے عمل کا اہل سنت کے نزدیک اور رسول اللہ صلعم اور ائمہ اطہار کے عمل کا اہل تشیع کے ہاں۔ اس عمل کی حدود کیا ہیں؟ مولانا مودودی اور مولانا محمد اسمٰعیل مرحوم کا اس بارے میں اختلاف اس نوعیّت کا تھا۔ اور اہل سنت اور شیعہ حضرات کا اس ضمن میں اختلاف اس عمل کی روایت اور اس کے راویوں کے بارے میں ہے۔

یقیناً اس اختلاف کو دُور ہونا چاہیئے، اور کوشش کرنی چاہیئے کہ اس بارے میں تمام مسلمان فرقوں میں جو ما بہ الاتفاق امور ہیں، ان پر زیادہ زور دیا جائے اور ما بہ الاختلاف مسائل کی ایسی توجیہہ ہو کہ اس سے باہمی کدورتیں ختم ہوں اور سب فرقوں میں اتحاد و اتفاق بڑھے۔ کیونکہ خود ان فرقوں کا مفاد اس سے وابستہ ہے، اور پوری ملّت کے مستقبل کا بھی اسی پر انحصار ہے۔

لیکن یہ کہنا کہ "سنت" کو حذف کئے بغیر یہ اختلافات ختم نہیں ہو سکتے، نہ صرف اسلام کی گزشتہ تاریخ سے ناواقفیت کا ثبوت ہے، بلکہ آج کے حالات سے بھی پوری بے خبری کا مظاہرہ ہے۔ بے شک ہمارے ہاں فرقے ہیں۔ اس سے انکار کرنا عین دوپہر کو آفتاب کے وجود سے انکار کرنا ہے۔ ان فرقوں کا قرآن پر ایمان ہے، لیکن اس کی تفسیر، وہ اپنے معتقدات کے مطابق کرتے ہیں، جن کی کہ ایک طویل تاریخ ہے۔ اسی طرح وہ سنت کو مانتے ہیں لیکن اس کی روایت اور اس کی حدود ہر ایک کی جدا جدا ہیں۔ یہ کہہ دینے سے کہ فرقوں کا وجود قرآن کی نص صریح کی رُو سے شرک ہے، فرقے تاریخ اسلام میں اپنی گہری جڑوں کے ساتھ محو نہیں ہو سکتے۔ وہ صدیوں سے چلے آ رہے ہیں۔ آئندہ بھی کسی نہ کسی

صورت میں رہیں گے۔ اس حقیقت واقعی کا انکار اپنے آپ کو فریب دینا ہے۔ آج ضرورت ان فرقوں کو باہم قریب کرنے اور اس کثرت کو ملّت کی وحدت کے تحت جمع کرنے کی ہے! اور یہ مقصد دستور میں صرف کتاب ہی کے اثبات اور "سنت" کی نفی سے حاصل نہیں ہوگا۔ مسلمان فرقے "سنت" کو "کتاب" کے ساتھ رکھ کر بھی متحد ہو سکتے ہیں اور ان میں صرف "کتاب" پر بھی مستقل نزاع رہ سکتا ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ ان دو کو آپ کیسے سمجھتے ہیں۔ اور ان سے کیا کام لیتے ہیں۔

کتاب کے ساتھ "سنت" کے لزوم کے متعلق ہم یہاں ادارہ تحقیقات اسلامی کے ڈائرکٹر ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:۔ قانون سازی کے سلسلے میں ہمارے ہاں علماء کے بعض طبقوں کی طرف سے جو دخل اندازی ہوتی رہتی ہے، میرے نزدیک اس کا یہ حل نہیں کہ اس امر کا اعلان کر دیا جائے کہ مملکت کا کوئی قانون کتاب و سنت کے بجائے صرف کتاب کے خلاف نہیں ہوگا۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن کے متن پر سب کا اتفاق ہے اور سنت کے مواد بلکہ خود سنت سے کیا مراد ہے، اس بارے میں وسیع اختلافات پائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ کہہ دینے سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ سب سے پہلے تو یہ ملحوظ رہے کہ رسول اللہ صلعم کی تیئیس سالہ جدوجہد قرآن سے پوری طرح مربوط ہے۔ آخر قرآن کا نزول کوئی خلا میں تو نہیں ہوا۔ وہ آپؐ کی طویل جدوجہد کے دوران برابر آپؐ کی رہنمائی کرتا رہا۔ اس لئے ایک کو دوسرے سے الگ کرنا نہ صرف ناممکن ہے بلکہ یہ غیر مستحسن بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اُس پس منظر کو سامنے رکھے بغیر، جس میں کہ رسول اللہ صلعم مصروف عمل رہے، اکیلے قرآن کا مطالعہ ناقابل فہم رہتا ہے۔ چنانچہ ان معنوں میں آپؐ کا عمل اُتنی ہی بنیادی حیثیت رکھتا ہے، جس قدر کہ قرآنی احکام۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی عمل ہے، جسے سنت یا آپؐ کا اسوۂ حسنہ سمجھنا چاہیئے۔ اسی کی روشنی میں ہم قرآن سمجھ سکتے اور اپنی روزمرہ کی زندگی نیز قانون سازی کے لئے اس سے ہدایت اور رہنمائی حاصل کر سکتے ہیں۔

کم و بیش انہی الفاظ میں مولانا عبید اللہ سندھی نے قرآن کے ساتھ ساتھ سنت کی ضرورت اور اہمیت پر زور دیا ہے۔ فرماتے ہیں:۔ قرآن ہی حقیقت میں اصل دین ہے۔ لیکن قرآن نے بعض چیزوں کا حکم دیا ہے۔ اور بعض کے کرنے سے منع کیا ہے۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ قرآن کے ان احکام پر عہد نبوت اور خلافت راشدہ کے زمانے میں کیسے کیسے عمل کیا گیا۔ مولانا کے نزدیک اس زمانے میں قرآن پر جس طرح عمل کیا گیا، اس کی تفصیلات ہمیں مؤطا امام مالک میں مل جاتی ہیں۔

قانون سازی میں ہم کتاب اور سنت دونوں سے کس طرح رہنمائی حاصل کرسکتے ہیں، ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اس پر بھی بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:۔ بعض دفعہ یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن ہمیں اصول دیتا ہے، جب کہ سنت ہمیں صرف یہ بتاتی ہے کہ ایک خاص زمانے میں ان اصولوں پر کیسے عمل ہوا۔ اس لئے سنت سے قطع نظر کیا جا سکتا ہے اور سارا انحصار قرآن پر ہونا چاہیئے۔ جن معنوں میں اصولوں کا یہ ذکر ہے، اس طرح تو قرآن میں کہیں اصول نہیں ہیں۔ البتہ اس میں جگہ بہ جگہ یقیناً بعض عمومی احکام ملتے ہیں۔ جیساکہ اوپر ذکر ہوا، قرآن رسول اللہ صلعم کی جدوجہد میں آپؐ کا رہنما بھی تھا اور اس جدوجہد کی شرح و تفسیر بھی۔ اس حیثیت سے قرآن کا ایک بڑا حصہ، جو اجتماعی زندگی کی تنظیم سے متعلق ہے۔ حالات و واقعات کی ایسی صورتوں (SITUATIONS) کو موضوع تخاطب بناتا ہے، جن کا تعین سنّت سے ہوسکتا ہے۔ اب قرآن سے اصولوں کو اخذ کرنے کے لئے اس کے احکام کو ان سے متعلقہ احوال و کوائف کے پس منظر میں رکھنا پڑے گا۔ اور اس کے بعد اس سے اصول اخذ کرنا ہوں گے۔ اگر ایک دفعہ باقاعدہ طور پر اس نہج پر کام شروع کر دیا گیا تو اس کے نتیجے میں اصولوں کا ایک مربوط مجموعہ ہمارے ہاتھ آجائے گا جنہیں ہم اپنے آج کے حالات پر منطبق کرسکیں گے۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے الفاظ میں" قرآن میں کسی تیار شدہ قانون کا وجود نہیں ہے کہ اسے وہاں سے چپکے سے اٹھا کر آج کی زندگی کے ساتھ پیوند کر دیا جائے۔ اس کے لئے تو اخذ و استنباط و اختیار کا وہ طریقہ اپنانا ہوگا جس کا اوپر ذکر ہوا۔ یعنی پہلے ہر قرآنی حکم کو اس موقع و محل میں دیکھا جائے، جس میں یہ حکم صادر ہوا۔ اس کے لئے لازماً سنت کی ضرورت ہوگی۔ پھر اس حکم سے اصول اخذ کیا جائے۔ اور اس کے بعد اس اصول کا موجودہ حالات پر اطلاق ہو۔ اسی صورت میں اسلامی قانون اپنے صحیح معنوں میں ہمیں مل سکے گا۔"

———O———

اگر قرآن کو آج زندگی میں نافذ کرنا، اسے مؤثر بنانا اور اس سے ہدایت و رہنمائی حاصل کرنا ہے اور اگر اسلام خود مسلمانوں کے لئے اور باقی دنیا کے لئے خیر و برکت کا پیغام بن سکتا ہے، تو اس کے لئے ہمیں لازماً قرآن سے اسی طرح اصول اخذ کرنا ہوں گے، جو اتنے ہی عمومی ہوں گے جتنی کہ خود انسانیت۔ یہی اصول فطرۃ اللہ کے حامل ہوں گے۔ اور دوام کا حکم انھیں کے لئے آیا ہے۔ اس کے بعد ان اصولوں کے عملی اطلاق کا مسئلہ آتا ہے! اور اس کے لئے جہاں بڑی گہری اور وسیع نظر کی ضرورت ہے، وہاں ایسا قلب بھی چاہیئے، جس میں ہمہ گیر انسانیت کا

روح منعکس ہو۔ یہ کام الفاظ کی بازی گری سے نہیں ہو سکتا، اور یوں بھی حقیقت ہمیشہ الفاظ سے بہت پرے ہوتی ہے۔

قرآن کو اس طرح سمجھنے اور اس سے ایسے اصولوں کو اخذ کرنے کے لئے "سنت" یعنی "عمل" رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا واسطہ ضروری ہے۔ اور یہ واسطہ حقیقی طور پر "سنت" کے تحقیقی و تنقیدی مطالعہ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اب جس طرح سنت کی بہت سی تعبیریں ہیں، اسی طرح قرآن کی مختلف تعبیروں میں بھی کوئی کمی نہیں کی گئی۔ اس انتشار فکری کا اگر آپ اسے یہ نام دینا چاہیں، مداوا وہ نہیں جو صاحب طلوع اسلام تجویز کرتے ہیں کہ اپنے انفرادی اور خالص انفرادی نقطۂ نظر کو رب العالمین کا حکم سمجھ لیں اور باقی سب کو عجمی سازش اور معلوم نہیں اور کیا کیا کہہ کر مطعون کر دیں۔ اس کے لئے ضرورت ہے سب فرقوں کی "سنتوں" کی مدد سے "عمل" رسولؐ کا صحیح تعین، پھر اس "عمل" رسولؐ کا اس عہد کے حالات و کوائف کے پس منظر میں صحیح صحیح جائزہ۔ اور اس سے عمومی اصولوں کا اخذ کرنا۔

ہمارے خیال میں عالمی اسلامی فکر اسی سمت کی طرف جا رہا ہے۔ خانہ کعبہ میں صدیوں سے چار مذاہب فقہ کے الگ الگ مصلّے چلے آتے تھے۔ عرصہ ہوا، یہ مصلّے ختم کر دیئے گئے۔ اہل سنت کے چاروں مذاہب فقہ میں دیرینہ چپقلش بلکہ منافرت چلی آتی تھی اور ایک مذہب والے دوسرے مذہب کے خلاف کتابیں لکھ لکھ کر نہ تھکتے تھے، لیکن اب کافی دنوں سے بہت سے اسلامی ملکوں میں جو نئے قوانین مرتب ہو رہے ہیں، ان میں چاروں مذاہب فقہ سے یکساں طور پر مدد لی جاتی ہے۔ اور بتدریج یہ تمیز مٹتی جا رہی ہے کہ ان میں آپس میں کبھی منافرت بھی تھی۔ بلکہ اب تو کئی مسلمان ملکوں میں یہ مطالبہ ہو رہا ہے کہ نئے قوانین کے لئے مآخذ کے طور پر صرف چاروں مذاہب فقہ پر انحصار نہ کیا جائے، بلکہ دوسرے مسلمان فرقوں مثلاً اثنا عشریہ، زیدیہ، اسماعیلیہ اور اباضیہ کی فقہوں کو بھی ماخذ بنایا جائے۔

فقہ کے بعد سنت میں متفق علیہ مبادی کی تلاش ہوگی اور اگر قلب و نظر کی وسعت اور تحقیق و تنقید کا رجحان اسی طرح رہا تو مختلف "سنتوں" کی مدد سے "عمل" رسولؐ کا صحیح تعین بھی مشکل نہیں رہے گا۔ مختلف فرقوں کا اتحاد اسی صورت میں ہوگا اور مسلمان قرآن اور رسول اللہ صلعم کی حقیقی عظمت اسی طرح پہچان سکیں گے

ہم "طلوع اسلام" کی خدمت میں یہ عرض کریں گے کہ زندگی میں نظریہ اور عمل ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اور ایک کا اثر دوسرے پر پڑتا ہے۔ مسلمان قومیں جس طرح آگے بڑھ رہی ہیں، ان کا یہ عمل ہی "سنت" کے مفہوم کا تعین کرے گا اور اسی طرح فرقوں کی باہمی منافرت ختم ہوگی۔

شبیر احمد خان غوری

تاریخ فلسفہ میں

شیخ بوعلی سینا کا مقام

چراغ سے چراغ جلتا آیا ہے۔ کہنہ رسم روزگار یہی ہے۔ ہر متاخر نے اپنے پیش رووں سے کسب فیض کیا ہے اور پھر اپنی کاوش و تحقیق سے آنے والوں کو فیض یاب کیا ہے۔ اسی افادہ و استفادہ سے علم و حکمت کی ثروت میں بیش بہا اضافے ہوتے رہے ہیں۔ فکر انسانی کا دھارا ایک "سلسلۃ الذہب" ہے۔

اور اس "سلسلۃ الذہب" کا "واسطۃ العقد" شیخ بوعلی سینا ہے

اگر ارسطو "معلم اول" تھا تو "معلم ثانی" کہلانے کا مستحق ابن سینا ہے۔ یہ تاریخ کی عجلت پسندی تھی کہ اس نے یہ لقب فارابی کو بخش دیا، ورنہ جیسا کہ وہ خود کہتا ہے، اس کی حیثیت ارسطاطالیس کے "سب سے ہونہار شاگرد" سے زیادہ نہ تھی[1]۔ اس کے برخلاف شیخ اس فکری نظام کا واضع ہے جو آج کے دن تک "اسلامی فلسفہ" کے نام سے مشرق کی درس گاہوں میں پڑھایا جاتا ہے۔ اور جس نے قرون وسطیٰ کے اندر یورپی فلسفہ کی تشکیل میں بھی نمایاں حصہ لیا تھا۔

ایک ایسا عظیم المرتبت حکیم بجا طور پر اس کاوش و تحقیق کا مستحق ہے کہ اس کی عبقریت میں کن کن عوامل نے حصہ لیا۔

---

[1] "وسئل ابونصر من اعلم انت ام ارسطو. فقال لو ادرکتہ لکنت اکبر تلامیذہ ویذکر عنہ انہ قال قرأت السماع لارسطو اربعین مرۃ واری انی محتاج الی معاودتہ"۔ (ابن ابی اصیبعہ: طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۱۳۶)

فارابی سے پوچھا گیا آپ زیادہ عالم ہیں یا ارسطو تو اس نے کہا، اگر میں اس کا زمانہ پاتا تو اس کا سب سے بڑا شاگرد ہوتا۔ یہ بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ وہ کہا کرتا تھا کہ میں نے ارسطو کی "سماع طبیعی" کو چالیس مرتبہ پڑھا ہے اور اب بھی اس کے پڑھنے کا محتاج ہوں۔

① فلسفۂ شیخ سے پہلے

فلسفہ کا آغاز

فلسفہ انسانی فکر کی تنظیم کا نام ہے[1] لہذا اتنا ہی قدیم ہے، جتنا انسان کا ملکہ غور و فکر۔ اس لئے اس کی ابتدا کا تعین نہ کسی خاص عہد میں قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ کسی خاص ملک میں۔ البتہ رسمی فلسفہ کا آغاز یونان میں ہوا اور اس کی بنیاد رائج الوقت دیومالا پر رکھی گئی[3]۔ یونانی دیومالا کا مرکزی نقطۂ بحث یہ تھا کہ دیوتاؤں میں سب سے قدیم دیوتا کون ہے، جس سے اور دیوتا پیدا ہوئے۔ دیومالا کی تقلید میں فلسفہ نے اس سوال کے حل پر توجہ مرکوز کی کہ عناصر کائنات میں سب سے قدیم اور بنیادی عنصر کون ہے جو بقیہ عناصر کی اصل ہے۔ اس لئے قدیم فلاسفۂ یونان کی تفکیری سرگرمیوں کا محور "مبدءِ اوّلین کائنات"

---

[1] چنانچہ پیٹرک جیمز کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے:-

1. "When it (reflected thought) becomes serious, sustained and logical, and directed towards questions of life and values, it becomes philosophy."

(Partick : Introduction to Philosophy, P. 8)

اسی طرح کننگھم کہتا ہے کہ فلسفہ تفکیری زندگی کی ایک ناگزیر ضرورت ہے اور ہر انسان ایک حد تک فلسفی ہوتا ہے

2. "Philosophy, thus, grows directly out of life and its needs. Every one who lives, if he lives at all reflectively, is in some degree a philosopher."

(Cunningham : Problems of Philosophy, P. 5)

اس لئے تفلسف بدوِ آفرینش سے انسان کے ساتھ موجود رہا ہے۔

3. "Theogonies, though not philoscphy, are a preparation for philosophy. Already in the mythological notions, there is present a germ of philosophical thought Philosophy arises when fancy is superseded by reason."

(Thilly : History of Philosophy, P. 10)

کی تلاش رہا تھا

اسی کاوش کے تسلسل یا ردّ عمل کی داستان، یونانی فلسفہ کی ہزار سالہ تاریخ ہے۔ جسے چار ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

یونانی فلسفہ اور اس کے ادوار اربعہ

۱۔ قبل سقراطی دور :- اس دور کا مفتتح بلکہ یونانی فلسفہ و حکمت کا موسس و بانی ثالیس (Thalse) تھا، جو کائنات کی اصل پانی کو بتاتا تھا۔ اس کا شاگرد انکسمنڈر (Anaximander) مادۂ غیر متشخص کو اور آخر الذکر کا شاگرد انکیمینس (Anaximenes) ہوا کو مبدءِ اوّلین قرار دیتے تھے۔ اس سے حدوث و تکوین کا مسئلہ پیدا ہوا: اگر کائنات کی اصل واحد ہے تو اس سے مختلف اشیاء کس طرح پیدا ہوئیں، یعنی اگر وجود واحد ہے تو اس سے " وجودات کثیرہ " کی تکوین کس طرح ہوئی۔ ایلیائی (Eleatic) فلاسفہ نے اس کا جواب حدوث و تغیر کے انکار سے دیا۔ اس کے برعکس ہراقلیطس (Heraclitus) نے کہا کہ تغیر ہی سب کچھ ہے اور اس لئے آگ کو مبدء اوّلین کائنات قرار دیا۔ آخر دور میں اس مسئلہ کو " مبادی اولیہ " کی کثرت سے حل کیا گیا: امبدوقلیس (Empedocles) نے " عناصر اربعہ " کو اصل کائنات بتایا۔ دیمقراطیس (Democtritus) نے " اجزاء لا یتجزیٰ " (سالمات یا اجزاء دیمقراطیسی) کو اور انکساغوراس (Anaxagoras) نے " جراثیم " کو۔

4. "Following the example of theology, philosophy begins to ask herself the question, what is the primitive element, the one that precedes the others in dignity and in time, and from which consequently the others have been generated ?The theogonies becomes cosmogonies. and the only important question concerning which the first thinkers differ is the question as to what constitutes the primordial natural force, the principle."

(Weber : History of Philosophy. P.

مگر یہ تکوین کیوں اور کس طرح ہوئی؟ امبدوقلیس نے اس معما کو محبت اور نفرت کے دو اصولوں سے حل کرنے کی کوشش کی اور دیمقراطیس نے "وجوب مطلق" (Tyche) سے۔ لیکن انکساغورس نے قبل سقراطی دَور میں پہلی مرتبہ اس گتھی کو "نوس" (Nous) کے تصوّر سے سلجھایا جو خلاق علیم وحکیم اور رب العالمین کے تقریباً مترادف تھا[5] اور اس طرح یونانی فلسفہ اپنی جارحانہ "خدا انکاری" کے باوجود "ایمان باللہ" کے لئے مجبور ہوا۔

مشرقی یونان کے ان کلمائے طبیعین نے کائنات کی اصل مادی مبادی ہی میں تلاش کی۔ لیکن دُور مغرب میں فیثاغورث نے اسے "مجردات" میں ڈھونڈا۔ اس کے نزدیک "عدد" ہی کائنات کی اصل ہے۔

مگر حکمائے قدیم کی اس ادعائیت نے ذہن انسانی کی اس صلاحیت ہی کو ماؤف کر دیا جو ادراک حقائق کی اہل ہے۔ اس لئے اس "تحکمیت" (Dogmatism) نے فطری طور پر سوفسطائیہ کی "ارتیابیت" (Scepticism) کو جنم دیا۔ نتیجہ میں بعض مفکرین جیسے گورگیاس (Gorgias) نے حقائق کا سرے ہی سے انکار کر دیا اور بعض نے کہا کہ وہ تابع اعتقادات ہیں۔

۲۔ یونانی فلسفہ کا عہد زریں :۔ سوفسطائیوں کے ادعائے ہمہ دانی کے ردّ عمل کے نتیجہ میں سقراط نے اپنی توجہ معمائے کائنات کے سلجھانے کے بجائے بقول مسعودی نفس انسانی کی اصلاح پر مرکوز کر دی۔ سقراط کا شاگرد رشید افلاطون تھا جو اُس کی وفات پر سسلی چلا گیا تھا، وہاں وہ پیروان فیثاغورث کی تعلیمات سے متاثر ہوا۔ فیثاغورث "اعداد" کو اصل کائنات قرار دیتا تھا۔ افلاطون کی مادیت بیزاری نے نئے استاد کی تقلید میں "تصوّرات کلیہ" (Ideas) کو اصل قرار

---

5. "Anaxagoras has recourse to an intelligent principle, a mind or nous, a world-ordering spirit, ———— the free source of all movement and life in the world : it knows all things, past, present and future ——— ——— it rules over all that has life, both great and small."

(Thilly : History of Philosophy, P. 32)

دیا جو آگے چل کر "امثال افلاطونی" اور "اعیان ثابتہ" کے نام سے موسوم ہوئے۔

افلاطون کا شاگرد ارسطو تھا۔ وہ استاد کے مقابلے میں زیادہ حقیقت پسند تھا۔ مگر "مبدءِ اوّلین" کی تلاش کی روش عام سے وہ بھی انحراف نہ کر سکا۔ اس نے ایک کے بجائے دو مبدؤں کے نظریہ کو پیش کیا؛ یعنی ہیولیٰ اور صورت [اور ان کا تلازم]

[شیخ (بوعلی سینا) نے بھی ارسطو کی طرح افلاطون کے "نظریہ اعیان ثابتہ" سے اختلاف کیا۔ اس کے برعکس ارسطو کے ہیولیٰ و صورت اور ان کے تلازم کے نظریہ کو اپنی طبیعیات کی اساس قرار دیا۔ مگر اس نظریہ کی بنیاد مشرقی (ہندوستانی) فلسفیانہ نظاموں کے "تصوّر سالمات" (Atomic Hypothesis) پر رکھی]

ارسطو نے خدا کے تصوّر پر بھی زور دیا تھا، جسے وہ "محرکِ اوّل" (Prime Mover) قرار دیتا تھا۔ مگر خدا کا ارسطاطالیسی تصوّر مذاہب کی مشترکہ تعلیم سے مختلف ہے [اس لئے شیخ نے بھی اس فلسفیانہ تصوّر کی تجدید و تتمیم معتزلہ اور باطنی فرقوں کی تعلیم کی مدد سے کی]

۳۔ بعد ارسطاطالیسی دَور:۔ اس دَور میں بھی افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات جاری رہیں۔ مگر ان کے علاوہ تین نئی تحریکوں کا اور اضافہ ہوا:۔

ا۔ اقادیمیائے افلاطون اور پیروان ارسطو (مشائیہ) کے فلسفیانہ نظاموں کی ادعائیت نے پھر سے "ارتیابیت" کو جنم دیا جس کا بڑا علمبردار پرہو (Pyrrho) تھا۔

ب۔ اس ارتیابیت نے معمائے کائنات کی گتھی کو سلجھانے سے مایوس ہو کر، بقول خواجہ حافظ

حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو — کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

ابیقورس (Epicurus) کے یہاں "لذتیت" (Hedonism) کی شکل اختیار کر لی۔

ج۔ "لذتیت" کے ردّ عمل کے طور پر ایک تیسرے گروہ میں اخلاقی تقشّف پیدا ہوا۔ یہ فرقہ رواقیہ (Stoics) تھا۔ اس کے ساتھ انھوں نے "وحدیت وجود" (Monism) میں اتنا مبالغہ کیا کہ کائنات کو عین الٰہ تصوّر کر لیا۔ رواقیہ کی "وحدیت وجود" نے متصوفین اسلام بالخصوص ابن سینا کی "وحدت الوجود" (Pantheism) کو متاثر کیا۔

۴۔ یونانی فلسفہ کا عہد آخر:۔ لیکن تفکر پسند طبقہ بعد ارسطاطالیسی دَور کی فکری سرگرمیوں

سے مطمئن نہ تھا۔ پرہو اور اس کے جانشینوں کی تشکیک، اس طبقہ کی آرزوئے عرفان حقیقت رسی کا استیصال نہ کر سکی، نہ ابیقورس کی میکانکیت خلاق کائنات کے متعلق اس کے جذبہ تلاش وجستجو کو دبا سکی اور نہ وہ رواقیہ کی تقلید میں خود کو "ارادہ کلیہ" (Universal will) کی رضا کے ساتھ راضی بنا سکا۔ خود روح عصر کے سینہ میں "توجہ الی المعبود" کا جذبہ انگڑائیاں لے رہا تھا۔

اس لئے ایک گروہ نے اسے مشرقی ادیان، بالخصوص یہودیت میں تلاش کیا اور توریت کی تعلیم کو افلاطونی فلسفہ کی روشنی میں پیش کرنا چاہا۔ یہ "یونانی۔یہودی" فلسفہ تھا جس کا علمبردار فائلو (Philo) تھا۔

دوسرے گروہ نے "فیثاغورثی سریات" (Pythagorian mysteries) کی اساس پر ایک عالمی مذہب کی تعبیر کی کوشش کی۔ یہ "نوفیثاغورثیت" (Neo-Pythagorianism) ہے۔

تیسرے گروہ نے "افلاطونی" تعلیمات کو مذہبی فلسفہ کی شکل میں مرتب کرنا چاہا۔ اس تجدید "افلاطونیت" کا نام "نوفلاطونیت" (Neo-Platonism) تھا۔

موخر الذکر کے یہاں فائلو کی طرح "تشبیہ" و "تجسیم" (Anthroponorphism) کے

---

6. "Some temperament found it impossible to look upon the worl as a mechanical inter play of atoms and to cease from troubling about G Nor were they able, by silencing their yearnings and resigning themselves tc the universal will, to find peace and power within their own pure hearts. And inspite of the scepticism they did not succeed in rooting out the desire certain knowledge of God."

(Thilly : History of Philosophy, P. 1

7 "The feeling of estrangement from God, the yearning for a higl revelation is characteristic of the last centuries of the old world."

(Ibid : Pp. 108-109)

ردّعمل نے "تنزیہہ مفرط" کی شکل اختیار کرلی جو "تعطیل" کا دوسرا نام ہے اور اس طرح ان لوگوں کو قومی مذہب (یونانی دیومالا) کی مدافعت کا ایک بہانہ ہاتھ آ گیا، چنانچہ متاخر نوفلاطونی فلاسفہ کے بارے میں کہاجاتا ہے کہ

"یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے۔ لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کرلی تھی"۔ ۸

اس "نوفلاطونیت" کو بعد میں "اثولوجیا" نامی کتاب میں مرتب کیا گیا، جس نے فلاسفہ اسلام بالخصوص شیخ بوعلی سینا کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ خود شیخ نے اس کتاب کی شرح لکھی تھی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

دورِ عبوری

ادھر مسیحیت مبعوث ہوچکی تھی اور اس کے اندر رومن تجبر کو اپنی موت نظر آرہی تھی۔ اس لئے اس نے وثنی فلسفہ کے ساتھ مل کر اسے اس وقت تک موردِ جور وستم بنایا، جب تک کہ اس (مسیحیت) کے خول میں یونانی، مصری "وثنیت" کی روح حلول نہ کرگئی۔ اس کے بعد جابرۂ روم نے اس نام نہاد مسیحیت کے ساتھ مفاہمت کر کے اسے "مملکتی مذہب" اور خود کو اس کا حامی اعظم بنالیا۔

مسیحیت نے مملکتی مذہب بن کر قدیم بت پرستی کے ساتھ وثنی فلسفہ کے استیصال میں بھی ایڑی چوٹی کا زور لگانا شروع کیا۔ لیکن اتنے میں خود عیسائیوں کے اندر فرقہ بندی شروع ہوگئی۔ ان میں "نسطوری" فرقہ اپنے موقف کی تائید کے لئے ارسطاطالیسی منطق سے کام لیتا تھا۔ بعد میں ان کے مخالفین یعنی "یعاقبہ" (Monophysites) نے بھی اس حربہ سے کام لیا۔ مگر اس فرقہ وارانہ جنگ میں "نسطوریت" کو شکست ہوئی اور وہ رومن امپائر سے مایوس ہوکر ساسانیوں کی مجوسی حکومت میں پناہ لینے پر مجبور ہوئی۔ نساطرہ اپنے مذہب کے ساتھ ایران میں ارسطو کا منطق و فلسفہ بھی لیتے گئے۔ اس سے وہاں فلسفہ وحکمت کی بڑی گرم بازاری ہوئی۔ اس نئی تحریک سے سب سے زیادہ فائدہ "دبیران" (اہل دفاتر) نے اٹھایا جو عہد اسلام کے "طبقۂ کتاب" کے پیش رو تھے۔ ۹

نساطرہ نے ایران میں اپنے مدارس قائم کئے، بالخصوص الرہا (Edessa) کے مدرسہ کے

---

۸ ولہلم ینیسل: مختصر تاریخ فلسفۂ یونان صفحہ ۲۴۔ ۹ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو معارف

مقابل نصیبین کا مدرسہ۔ بعد میں وہ جندی ساپور کے مدرسہ پر بھی قابض ہوگئے، جو مشرق میں طب کی تعلیم کا خاص مرکز تھا۔

لیکن عیسائیوں کے جور و تعدی کے باوجود "یونانی وثنی فلسفہ" نے کسی نہ کسی طرح خود کو باقی رکھا: اسکندریہ کے اندر مشائی فلاسفہ کی ایک شاخ آخر تک کام کرتی رہی۔ اس کا صدر سنہ ۳۱ ق م میں جبکہ قیصر اوغسطس نے مصر پر حملہ کیا تھا، اندرونیقوس (Andronicus) تھا اس نے اوغسطس کے حکم سے ارسطو کی تصانیف کا "معیاری ایڈیشن" تیار کیا۔ مگر جب مسیحیت مملکتی مذہب بن گئی تو اس مدرسہ کو اپنا وجود باقی رکھنا دوبھر ہوگیا۔ پھر بھی بقول فارابی، یہ ادارہ کسی نہ کسی طرح اس کے زمانہ تک زندہ رہا[۱۰]

غرض بعثت اسلام کے وقت یونانی فلسفہ کے تین گہوارے تھے:۔ خالص حکیمانہ گہوارہ، اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ تھا۔ مذہبی گہوارہ جندی ساپور کا مدرسہ تھا۔ اور ثقافتی گہوارہ ساسانی سلطنت کے اہل دفاتر (طبقہ دبیران) میں تھا۔

فلسفہ عہد اسلام میں

بعثت اسلام کے بعد انہیں تین راستوں سے فلسفہ اسلامی ثقافت میں داخل ہوا:۔

مسلمانوں نے بھی حکومت کی تنظیم میں "طبقہ کتاب" کو خصوصی اہمیت دی جو تفنن طبع کے طور پر تفلسف پسند واقع ہوئے تھے۔ انھوں نے عربی ادب کو فلسفیانہ اسالیب فکر سے روشناس کرایا۔ ان کا گل سرسبد عبداللہ بن المقفع تھا، جس نے پہلی مرتبہ ارسطا طالیسی منطق کا عربی میں ترجمہ کیا۔

پھر جب عباسی خلیفہ ہوئے تو انھوں نے علم و حکمت کی ترقی پر خاص توجہ دی اور جندی ساپور کے اطباء کو بلا کر یونانی طب کی کتابوں کے ساتھ دیگر علوم کا بھی عربی میں ترجمہ کرایا۔ ان مترجمین میں سب سے مشہور حنین بن اسحاق تھا، جو عہد اسلام کے "چار حاذق مترجمین" میں سے ایک ہے[۱۱]

انہیں سرکاری مترجمین کے زمرے میں کندی اور اس کے شاگرد احمد بن الطیب السرخسی اور ابوزید بلخی وغیرہ کو سمجھنا چاہیئے۔

---

[۱۰] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی صفحہ ۱۳۴-۱۳۵۔ [۱۱] ایضاً جلد اول صفحہ ۲۰۷

یونانی فلسفہ کا حکیمانہ گہوارہ (اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ) حضرت عمر بن عبد العزیز کے عہد خلافت (۹۹- ۱۰۱ھ) تک اسکندریہ ہی میں برقرار رہا۔ بعد ازاں انطاکیہ میں منتقل ہو گیا۔ آخر کار وہاں سے بھی متوکل علی اللہ (۲۳۲- ۲۴۷ھ) کے زمانہ میں حران پہنچا اور جب الخلال خلافت سے دینی گرفت ڈھیلی ہونے لگی تو معتضد باللہ (۲۷۹- ۲۸۹ھ) کے عہد میں کھلے بندوں بغداد میں داخل ہوا[12]۔ اس گہوارے کا گل سر سبد ابو نصر فارابی (۲۵۹- ۳۳۹ھ) تھا جو بقول قاضی صاعد اندلسی "فیلسوف المسلمین بالحقیقۃ" کا مصداق ہے[13]۔ فارابی کا شاگرد یحییٰ بن عدی اور موخر الذکر کا شاگرد ابو سلیمان سجستانی تھا جس کے مکان پر علم و ادب کے شائقین اور فلسفہ کے ماہرین کا مجمع لگا رہتا تھا۔

اسماعیلیت اور فلسفہ کا فروغ

معتضد ہی کے زمانہ میں اسماعیلی تحریک ظہور میں آئی۔ اس تحریک کا مقصد اسلام اور عرب حکومت کی بیخ کنی اور ان کی جگہ مجوسیت اور ایرانی سلطنت کا احیاء تھا[15]۔ مگر اس نے خود کو پائیدار اور مستحکم بنیادوں پر استوار کرنے کے لئے اپنی اساس فلسفہ پر قائم کی تھی[16]۔ چنانچہ اس تحریک کے اولین بانی خود فلسفہ اور نجوم کے ماہر تھے[17] اور اپنے دعاۃ کو فلسفہ اور دیگر علوم حکمیہ کی خاص طور سے تعلیم دیتے تھے[18]۔ پھر یہ دعاۃ اپنے متبعین کو دعوت کی آخری منازل میں یونانی فلسفہ سے آشنا بنانے کے لئے خصوصیت سے تلقین کیا کرتے تھے[19]۔ اس طرح "اسماعیلیت" فلسفہ کا دوسرا نام تھی۔

---

[12] التنبیہ والاشراف للمسعودی صفحہ ۱۲۲۔ [13] طبقات الامم صفحہ ۸۳ (مطبع السعادۃ مصر)

[14] اخبار العلماء باخبار الحکماء للقفطی صفحہ ۱۸۵- ۱۸۶

[15] الفرق بین الفرق لعبد القاہر البغدادی صفحہ ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۷ والتبصیر فی الدین للاسفرائینی الملل صفحہ ۱۲۴۔

[16] الفرق بین الفرق صفحہ ۲۷۸، قواعد عقائد آل محمد للدیلمی صفحہ ۳۱، الملل والنحل للشہرستانی جلد اوّل صفحہ ۹۰

[17] الفہرست لابن الندیم صفحہ ۲۶۷، کشف اسرار الباطنیہ صفحہ ۱۹۶- ۱۹۷- ۱۹۸- ۲۰۰

[18] مقدمہ کشف الاسرار الباطنیہ للشیخ زاہد الکوثری صفحہ ۱۸۹

[19] الخطط للمقریزی جلد ثانی صفحہ ۲۳۲- ۲۳۳۔

اسماعیلیت نے "تطہیر شریعت" کے نام سے مذہب اور فلسفہ کی تطبیق کی بھی کوشش کی تھی اور
اس کے نتیجہ میں ایک فلسفیانہ قاموس "اخوان الصفا" کے نام سے مرتب کی تھی، جو اُن کے متبعین میں
کتاب مقدس کی طرح مذاکرہ کا موضوع رہتی تھی۔

عقلیت پسند حضرات ان رسائل سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ انہیں میں شیخ بوعلی سینا کا خاندان
بھی تھا، جس کے افراد اپنے فرصت کے لمحات میں اس کتاب کے مندرجات، نیز دوسرے فلسفیانہ مسائل
پر تبادلۂ خیالات کیا کرتے تھے۔

(۲) شیخ بوعلی سینا

شیخ اپنے وقت کا عبقری اعظم تھا: سرعت تعلّم، خود آموزی اور ابتکار فکر جو عبقریت کے
اہم عناصر ہیں، اس کے اندر بدرجۂ اتم موجود تھے۔

بچپن اور تعلیم

شیخ علی اصح الاقوال ۳۷۰ھ میں پیدا ہوا[۲۰]۔ چھ سال کی عمر تھی کہ مکتب میں بٹھا دیا گیا۔ چار
سال میں اس نے قرآن حکیم ختم کر لیا۔ اس کے ساتھ عربی ادب میں بھی اتنا درک بہم پہنچا لیا کہ لوگ اس کی
قابلیت پر تعجب کیا کرتے تھے[۲۱]۔ اس کے بعد اس نے پھر کبھی عربی ادب کا عربی ادب کی حیثیت سے
مطالعہ نہیں کیا۔ مگر اتنی ہی قلیل مدّت میں وہ دستگاہ عالی حاصل کر لی کہ بوقت ضرورت عربی ادب کے
اساطین کے انداز نگارش کو اپنا سکتا تھا[۲۲]

اس کے بعد اسے تین فن شروع کرائے گئے:

ا۔ شیخ کے والد اور بھائی اسماعیلی جماعت سے تعلق رکھتے تھے اور اکثر رسائل "اخوان الصفا" کا مذاکرہ
کیا کرتے تھے۔ ان کے ایماء سے شیخ نے بھی ان کا مطالعہ شروع کیا۔ مگر اس نے ان پر تنقیدی نظر ڈالی کیونکہ
ہر چند اس کے باپ اور بھائی اسے اسماعیلیت کی کورانہ تقلید کی دعوت دیتے تھے، لیکن اس نے اس میں
سے صرف اسی قدر قبول کیا جتنا مناسب سمجھا، باقی کو چھوڑ دیا۔

---

[۲۰] تتمہ صوان الحکمۃ للبیہقی صفحہ ۳۹۔ [۲۱] طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۲
[۲۲] ایضاً صفحہ ۷

ب۔ فلسفہ کے علاوہ شیخ کے لئے ریاضی و ہندسہ کی تعلیم کا بھی انتظام کیا گیا۔ اس زمانہ میں بخارا کے اندر محمود المساح نامی ایک بقال حساب، ہندسہ اور الجبر والمقابلہ کا ماہر تھا۔ شیخ کو اس کے یہاں ان علوم کی تحصیل کے لئے بھیجا گیا[۲۳]

ج۔ مگر اس زمانہ کا خصوصی علم فقہ تھا۔ اس وقت بخارا کے اندر ایک بڑے فقیہ تھے، جن کا نام اسماعیل الزاہد تھا۔ شیخ ان کے یہاں جایا کرتا تھا۔ انھیں سے اس نے فقہ و خلافیات و جدل کی تعلیم حاصل کی[۲۴] شیخ کی عبقریت کی تشکیل میں اسماعیل الزاہد کے تلمذ نے خاص طور سے حصہ لیا ہے، کیونکہ ان کے فیض تربیت سے وہ منطق و معقولات پڑھے بغیر منطقی و معقولی ہو گیا اور ان کے یہاں اس نے جدلیات و آداب مناظرہ میں جو مہارت حاصل کی، اس نے اس کے اندر غیر معمولی سرعت کے ساتھ علوم عقلیہ کو اخذ کرنے کی صلاحیت پیدا کر دی ہے

اسی زمانہ میں مشہور اسماعیلی داعی ابوعبداللہ الناتلی بخارا آیا، جسے شیخ کے باپ نے اپنے ہی گھر میں مہمان رکھا۔ شیخ نے پہلے الناتلی سے "ایساغوجی" شروع کی۔ اس کے بعد منطق کی اور کتابیں پڑھیں۔ مگر الناتلی کا علم ظواہر منطق تک محدود تھا۔ دقائق فن کی اسے ہوا بھی نہیں لگی تھی۔ منطق کے بعد ہندسہ شروع کیا۔ مگر "اصول اقلیدس" کی پانچ چھ شکلیں پڑھنے کے بعد اس کا درس ختم کر دیا اور خود سے مطالعہ کرنا شروع کیا۔ "اصول اقلیدس" کے بعد "متوسطات" میں سے "معطیات" (Data) اور مخروطات (Conics) کی نوبت آئی۔ ان کا بھی شیخ نے خود ہی مطالعہ کیا۔ اب ہیئت کے اندر "المجسطی" شروع ہوئی۔ مگر مقالہ اولیٰ میں سے صرف مقدمات اور کچھ اشکال ہندسیہ پڑھیں، باقی کتاب خود سے حل کی۔ بلکہ اکثر ایسا بھی ہوتا کہ "المجسطی" کے بہت سے مغلق مقامات خود شیخ استاد کو سمجھاتا[۲۵]

ریاضیات کے بعد طبیعیات و الٰہیات کی نوبت آنے والی تھی کہ الناتلی یکایک بخارا چھوڑ کر جرجانیہ چلا گیا[۲۶]۔ اور شیخ نے بغیر کسی استاد کی مدد کے محض شروح و نصوص کے ذریعہ ان علوم کا مطالعہ کیا[۲۷]

---

[۲۳] تتمہ صوان الحکمۃ للبیہقی صفحہ ۴۰

[۲۴] طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۲-۳

[۲۵] ایضاً صفحہ ۳

[۲۶] سرگزشت ابن سینا مرتبہ آقائے سعید نفیسی صفحہ ۲

[۲۷] طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۳

اسی زمانہ میں طب کا شوق ہوا اور صرف کتابوں کی مدد سے قلیل ترین مدت میں اُس نے اس فن کے اندر یہ دستگاہ بہم پہنچائی کہ فضلائے طب بھی اس کی نوعمری کے باوجود اس سے استفادہ کرتے تھے۔[۲۸]

اس وقت شیخ کی عمر سولہ سال سے زیادہ نہ تھی۔ اب اس نے جو کچھ پڑھا تھا، اُس پر مجتہدانہ نگاہ ڈالی۔ اور آزادانہ تحقیق کے بعد جو بات حق ثابت ہوئی، اسے اپنایا۔ لیکن اس "بے استاد کے شاگرد" کا انداز تحقیق وہ تھا، جو شاید ارسطو کا رہا ہو تو رہا ہو، ورنہ متقدمین و متاخرین میں سے کسی کا نہیں سنا گیا، چنانچہ خود کہتا ہے :-

"اُس وقت میری عمر سولہ سال کی تھی۔ ڈیڑھ سال تک میں نے کتابوں کے پڑھنے میں انتہائی انہماک سے کام لیا اور منطق و فلسفہ کے علاوہ دیگر فنون کی کتابوں کو دہرایا۔ اس اثناء میں نہ کبھی پوری رات سویا اور نہ کبھی دن میں پڑھنے کے علاوہ کسی اور کام میں مشغول ہوا۔ سامنے اوراق رکھے رہتے تھے، جس دلیل کو مناسب سمجھتا، اس کے مقدمات کو لکھتا اور ان اوراق میں ترتیب دیتا۔ پھر یہ دیکھتا کہ ان میں سے کس قسم نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے اور میں اس کے مقدمات کی شرائط کو ملحوظ رکھتا۔ یہاں تک کہ اس مسئلہ میں اصل حقیقت متحقق ہو جاتی"[۲۹]

ایسے بھی مواقع آتے کہ یہ منطقی کاوش مفید نہ ہوتی اور وہ گرداب حیرت میں پھنس جاتا، اس وقت وہ جامع مسجد چلا جاتا اور نماز پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے تضرع و زاری کرتا، یہاں تک کہ اس پر وہ مغلق مقامات منکشف ہو جاتے۔ انہماک کا یہ عالم تھا کہ سوتے میں بھی دماغ اسی عقدہ کشائی میں مصروف رہتا۔ چنانچہ اکثر معضلات فلسفہ خواب ہی میں حل ہوتے تھے[۳۰] اس کاوش پیہم کا نتیجہ تھا کہ محض شروح و نصوص کی مدد سے اس نے طبیعیات پر اتنا عبور حاصل کر لیا کہ بعد میں مزید اضافہ و اصلاح کی ضرورت دامنگیر نہ ہوئی۔ خود لکھتا ہے :-

"تمام علوم میرے ذہن میں راسخ ہو گئے اور جہاں تک انسان کے امکان میں ہے، میں ان سے واقف ہو گیا۔ جو کچھ مجھے اس وقت علم تھا، اتنا ہی اس وقت علم ہے۔ اس کے بعد سے آج تک اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔"[۳۱]

---

[۲۸] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۲
[۲۹] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳
[۳۰] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳
[۳۱] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳

لیکن "الہیات" (Metaphysics) کی تحصیل میں بڑی دقت ہوئی، کیونکہ اس کا کوئی خلاصہ یا تعارف موجود نہ تھا۔ یوں بھی یہ کتاب عسیر الفہم ہے۔ شیخ نے اسے چالیس مرتبہ پڑھا تھا حتیٰ کہ کتاب حفظ ہو گئی مگر پلے کچھ نہ پڑا۔ آخر وہ اس علم کے حصول سے مایوس ہو گیا۔ لیکن خوش قسمتی سے ایک دن بازار میں فارابی کی "اغراض مابعد الطبیعہ" مل گئی۔ جب اسے گھر لاکر پڑھا، تو کتاب تو حفظ تھی، پورا فن مابعد الطبیعیات فوراً پانی ہو گیا[۳۲]

غرض ابتدائی تعلیم کے علاوہ جو کچھ شیخ نے حاصل کیا، وہ ذاتی مطالعہ اور "خود آموزی" کا نتیجہ تھا۔

درباری زندگی اور مطالعہ کا عہد آخر

اٹھارہ سال کی عمر میں شیخ ایک طبیب کی حیثیت سے خاصی شہرت حاصل کر چکا تھا۔ اسی زمانہ میں بخارا کا سامانی تاجدار امیر نوح بن منصور بیمار پڑا۔ شیخ بھی معالجہ کے لئے طلب کیا گیا۔ امیر کے صحت یاب ہونے پر شیخ نے اس سے بخارا کے مشہور کتب خانہ کو دیکھنے کی اجازت چاہی جو جلد ہی مل گئی۔ اس مشہور کتب خانہ سے شیخ نے دل کھول کر استفادہ کیا[۳۳] (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)

یہ اس کے تحصیل علم کا آخر تھا۔ اس کے بعد اس نے حصول علم کی تجدید نہیں کی۔ خود کہتا ہے کہ اس وقت میری عمر اٹھارہ سال تھی اور میں تمام علوم کی تحصیل سے فارغ ہو گیا۔ اس وقت مجھے یہ علوم زیادہ مستحضر تھے اور اب وہ زیادہ پختہ ہو چکے ہیں، ورنہ میرا علمی سرمایہ وہی ہے۔ اس میں کوئی نیا اضافہ نہیں ہوا[۳۴]

جوانی اور انقلابی سرگرمیاں

اس کے بعد وہ تقریباً تین سال اور بخارا میں رہا۔ اس عرصہ میں کچھ دن سرکاری ملازمت بھی کی۔ تصنیف و تالیف کا مشغلہ بھی رہا۔ مگر یہ بڑا ہی پرآشوب زمانہ تھا۔ اسماعیلیہ مصر کے دعاۃ نے پورے اسلامی مشرق میں انقلابی سازشوں کے جال بچھا رکھے تھے۔ مشرقی سرحد پر ملتان میں قرامطہ بنو منبہ کے قدیم خاندان کے بجائے اپنا اقتدار قائم کر چکے تھے۔ ان کا دوسرا گڑھ خوارزم تھا۔ ماوراء النہر اور

---

[۳۲] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳-۴ و تتمۃ صوان الحکمۃ صفحہ ۱۶-۱۷

[۳۳] تتمہ صوان الحکمہ صفحہ ۲۴ سرگزشت ابن سینا صفحہ ۴-۵۔ [۳۴] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۵

خراسان کی درباری سیاست پر بھی ان کا اثر تھا اور اسی کے نتیجہ میں سامانی حکومت ختم ہوئی۔ مگر یہاں اسماعیلی اقتدار قائم نہ ہو سکا اور جلد ہی ایلک خان اور محمود غزنوی نے سامانی سلطنت کو آپس میں بانٹ لیا۔ اس لئے اسماعیلی سازشی بخارا چھوڑنے پر مجبور ہوئے۔

انھیں میں بوعلی سینا بھی تھا۔ بخارا سے وہ خوارزم پہنچا جو اسماعیلیوں کا مرکز تھا[۳۵] علی بن مامون اور اس کا وزیر ابوالحسین سہلی علوم حکمیہ کے قدر دان تھے۔ ان کی قدر دانی کی وجہ سے خوارزم میں افاضل روزگار جمع ہو گئے تھے جیسے ابوریحان البیرونی اور اس کا استاد ابونصر بن عراق، ابوسہل المسیحی اور ابوالخیر خمار وغیرہ۔

ادھر محمود غزنوی جو ایک فاتح کے ساتھ بیدار مغز مدبّر بھی تھا، خوارزم میں شیخ بوعلی سینا کی انقلابی سرگرمیوں سے بے خبر نہ تھا، اس لئے اس نے ابوالعباس مامون (۴۰۱ھ۔۴۰۷ھ) کو جو اُس کا بہنوئی بھی تھا اور جو اپنے بھائی علی بن مامون کے بعد تخت خوارزم پر بیٹھا تھا، لکھا کہ ان افاضل کو غزنی بھیج دے۔ البیرونی اور ابونصر بن عراق جانے پر راضی ہو گئے، مگر شیخ اس سے پہلے ہی خوارزم کو چھوڑ کر غیر معروف راستے سے قابوس بن وشمگیر کے پاس جرجان روانہ ہو گیا[۳۶] مگر اس کے وہاں پہنچنے سے پہلے ہی قابوس قتل ہو چکا تھا[۳۷]۔ اس کے جانشین نے محمود سے صلح کر کے اس کی بالادستی تسلیم کر لی۔ ادھر جب بوعلی سینا محمود کو ہاتھ نہ آیا تو اس نے پورے ممالک محروسہ میں اس کی گرفتاری کے لئے اعلان کر دیا اور ہر جگہ جاسوس مقرر کر دیئے۔

اب شیخ کے لئے جرجان میں آزادی سے رہنا ناممکن ہو گیا۔ لہٰذا مجبوراً یہاں سے رے پہنچا[۳۸] جو مجدالدولہ دیلمی کے زیر حمایت قرامطہ کا ایک اور گڑھ تھا۔ مگر رے پر محمود کے حملے کا اندیشہ تھا، اس لئے وہاں سے نکل کر پہلے قزوین اور پھر ہمدان پہنچا، جہاں فخرالدولہ کا دوسرا بیٹا شمس الدولہ حکمران تھا۔ یہاں اس نے اپنی انقلابی سرگرمیوں کو تیز سے تیز تر کر دیا۔ اس سے لشکر اس کا جانی دشمن ہو گیا مگر وہ

---

[۳۵] الفرق بین الفرق صفحہ ۱۷۶ [۳۶] چہار مقالہ صفحہ ۷۶-۷۸

[۳۷] عیون الانباء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی صفحہ ۴

[۳۸] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی صفحہ ۵۔

انقلابی ہی کیا جو عوامی مخالفت کو خاطر میں لائے۔ شیخ نے اپنی انقلابی سرگرمیوں کو اور تیز کر دیا۔ اتنے میں شمس الدولہ نے وفات پائی اور اس کا بیٹا سماء الدولہ تخت نشین ہوا۔ اس عرصہ میں شیخ نے علاء الدولہ ابن کاکویہ والیٔ اصفہان سے خفیہ خط و کتابت شروع کر دی۔ جب وزیر تاج الملک کو اس کی خبر پہنچی تو اس نے اسے قلعہ فردجان میں قید کر دیا۔ مگر تھوڑے ہی دن بعد علاء الدولہ نے حملہ کیا۔ تاج الملک نے شکست کھائی اور وہ بھی قلعہ فردجان میں پناہ لینے پہنچا۔ علاء الدولہ کے واپس چلے جانے پر تاج الملک نے شیخ سے مفاہمت کرنا چاہی مگر خدا جانے شیخ چاہتا کیا تھا۔[۳۹]

بہر حال کچھ دن بعد وہ بھیس بدل کر علاء الدولہ کے پاس اصفہان پہنچا۔ یہاں اس نے آزادی سے اپنے منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی۔ اس کے نتیجے میں محمود غزنوی اور علاء الدولہ کے درمیان لڑائیوں کا ایک غیر مختتم سلسلہ چھڑ گیا۔ محمود کی سطوت و شوکت کے مقابلے میں علاء الدولہ کی ہستی ہی کیا تھی مگر یہ شیخ ہی کا حسنِ تدبر تھا کہ ممولے کو شاہین سے بھڑا دیا اور اس طرح بھڑایا کہ لشکرِ محمودی کے دانت کھٹے کر دیئے۔ یہ شیخ ہی کا کمال تھا کہ علاء الدولہ کو بار بار ہزیمت ہوتی تھی مگر وہ محمود اور اس کے بیٹے مسعود کے حملوں کے مقابلے سے منہ نہیں موڑتا تھا۔ دنیا بیکونن (Bakunin) کی انقلابی سرگرمیوں کو جانتی ہے اور کروپوٹکین (Kropotkin) مگر ابن سینا کی سرگرمیاں بھی کم خطرناک نہ تھیں۔ ہاں دنیا کے دوسرے نراجیوں کی طرح شیخ کے مافی الضمیر کا بھی پتہ نہ چل سکا کہ آخر وہ چاہتا کیا تھا۔

بہر کیف چالیس سال مسلسل وہ انقلابی سازشوں میں مصروف رہا اور انہیں مصروفیتوں کے درمیان ۴۲۸ھ میں اس نے وفات پائی۔[۴۰]

شیخ کی تصانیف

اگر شیخ کوئی کتاب بھی نہ لکھتا تو چہل سالہ انقلابی سرگرمیوں کی تنظیم ہی اس کا غیر معمولی کارنامہ ہوتی۔ مگر وہ کثیر التعداد کتابوں کا مصنف بھی ہے (ابن ابی اصیبعہ نے فلسفہ میں اس کی کوئی چھپن

---

[۳۹] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی صفحہ ۶

[۴۰] " " " " " " ۹

کتابیں گنائی ہیں۔ مگر یہ فہرست جامع اور مکمل نہیں ہے) ان میں سے اکثر فلسفہ اور طب کی ادبیات عالیہ میں محسوب ہوتی ہیں، جیسے شفا، اشارات اور قانون۔

لیکن تاریخ کے اس اعجوبہ پر مشکل ہی سے یقین آئے گا کہ فلسفہ وطب کے یہ نادر شاہکار اس عالم میں لکھے گئے جبکہ ان کے مصنف کو ایک لمحہ کے لئے بھی سکون میسّر نہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خطرات میں گھر کر اس کی ذہانت و ذکاوت تیز سے تیز تر ہوجاتی تھی اور اس کی طبع وقّاد کی حدّت و درّاکی کا ظہور علم و حکمت کے ان جواہر پاروں کی شکل میں ہوتا تھا۔

تصنیفی زندگی کا آغاز

شیخ کی تصنیفی زندگی کا آغاز ۳۹۱ھ سے ہوتا ہے، جبکہ اس نے ابوالحسین عروضی کے ایما پر "الحکمۃ العروضیہ" اور ابوبکر البرقی کی فرمائش پر "کتاب الحاصل والمحصول" اور "کتاب البر والاثم" لکھی تھیں[۱] اور یہی وہ زمانہ تھا جبکہ بخارا عبدالملک بن نوح کے وارث المنتصر کی حرکت مذبوحانہ کا منظر بنا ہوا تھا، جسے اسماعیلیوں کی تائید حاصل تھی، کیونکہ انھیں اس کی وقتی کامیابی میں اپنی کامیابی نظر آ رہی تھی۔ اس سازش کے سرگرم کارکنوں میں شیخ بھی تھا اور انقلابی منصوبہ کی ناکامی کے بعد فوراً اسے بخارا چھوڑ کر کرکانج (جرجانیہ خوارزم) جانا پڑا[۲] جو مشرق میں اسماعیلی تحریک کا ہیڈ کوارٹر تھا۔

کرکانج میں شیخ تقریباً بارہ سال رہا۔ تصنیفی مشغلہ وہاں بھی جاری رکھا اور بعض کتابیں بھی تصنیف کیں جیسے "کتاب التدارک لانواع خطاء التدبیر"، "قصیدہ مزدوجہ فی المنطق"، "کتاب قیام الارض فی وسط السماء"[۳] وغیرہ۔ یہ کتابیں بھی اعلیٰ پایہ کی ہیں، مگر اس پایہ کی نہیں ہیں، جس پایہ کی شفا، اشارات وغیرہ ہیں۔ اور اس کی وجہ ظاہر ہے: یہ اُس زمانہ میں لکھی گئیں جبکہ شیخ کو سکون نفس وطمانیت قلب حاصل تھا۔

خطرات اور شاہکاروں کی تصنیف کی ابتدا

کرکانج سے شیخ جرجان گیا۔ مگر وہاں سکون خاطر ناپید تھا۔ محمود کے جاسوس پھر رہے تھے اور ہر لمحہ

---

[۱] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۵

[۲] طبقات الاطباء، لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی صفحہ ۴ و الفرق بین الفرق

[۳] " " " " صفحہ ۱۹

گرفتاری کا اندیشہ لگا ہوا تھا۔ لیکن خطرات نے اس کی عبقریت کو ابھار دیا تھا، چنانچہ یہاں اس نے اکثر کتابیں لکھیں۔ اس کا شاگرد ابو عبید الجوزجانی لکھتا ہے :-

"وصنف ھناک کتبا" کثیرۃ کاول القانون ومختصر المجسطی وکثیرا" من الرسائل"۔[۴۴]

لیکن سب سے زیادہ پرآشوب زمانہ شیخ کی زندگی میں اس کا قیام ہمدان ہے، جبکہ وہ وقت کی نہایت اہم اور خطرناک سیاسی اور انقلابی تحریکوں کی تنظیم میں مشغول تھا۔ مگر انقلابی صلاحیتوں کے ساتھ قسام ازل کی طرف سے اسے غیر معمولی فکری صلاحیتیں بھی ملی تھیں، جن سے وہ انقلابی ہنگاموں کے زمانہ میں بھی برابر کام لیتا رہا۔ اسی پرآشوب زمانہ میں اس نے "کتاب الشفا" کو تصنیف کرنا شروع کیا، حالانکہ یہ وہ وقت ہے کہ جان کے لالے پڑے ہوئے ہیں، مخالفین اسے مروانے کی فکر میں ہیں اور وہ ادھر اُدھر بھاگتا پھر رہا ہے۔ مگر فکری صلاحیتیں ہیں کہ برابر اپنے کام میں لگی ہوئی ہیں اور اس اختلال و انتشار کے باوجود اس کی عبقریت ایک مستقل نظام فکر کی تنظیم میں مصروف ہے۔ ابو عبید جوزجانی لکھتا ہے:-

"پھر شمس الدولہ کو عنان سے لڑنے کے لئے قرمیسین جانا پڑا۔ شیخ بھی اس کے ہمرکاب تھا، مگر شمس الدولہ کو شکست ہوئی اور وہ ہمدان لوٹ کر آیا۔ امراء دربار نے شیخ سے وزارت قبول کرنے کی درخواست کی اور اس نے اس ذمہ داری کو قبول کر لیا۔ لیکن بعد میں لشکر اُس کے خلاف ہو گیا۔ کیونکہ انھیں اس کی طرف سے اپنی جان کے اندیشے تھے۔ لہٰذا انھوں نے اُس کا مکان توڑ ڈالا، شیخ کو پکڑ کر قید خانہ میں ڈال دیا اور گھر کے مال و متاع کو لوٹ لیا۔ انھوں نے شمس الدولہ سے اس کے قتل کا مطالبہ بھی کیا، لیکن اس نے اس مطالبہ کو نامنظور کر دیا۔ البتہ ان کی خوشنودی کے لئے اسے جلاوطن کر دیا۔ لیکن شیخ وہیں ابی سعد دخدوک کے مکان میں چھپا رہا۔ چالیس دن گزر گئے۔ اتنے میں شمس الدولہ پر قولنج نے پھر حملہ کیا۔ اس نے شیخ کو بلا کر اس سے بہت زیادہ عذر معذرت کی۔ شیخ نے بھی بڑے انہماک سے اس کا علاج کیا اور عزت و احترام کے ساتھ رہنے لگا۔ قلمدانِ وزارت بھی دوبارہ اسے تفویض کیا گیا۔

پھر میں نے شیخ سے ارسطو طالیس کی کتابوں کی شرح لکھنے کی درخواست کی تو اس نے کہا:

---

[۴۴] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۶

اس وقت اتنی فرصت نہیں ہے، لیکن اگر تم چاہو تو میں اس سلسلے میں ایک کتاب تصنیف کر سکتا ہوں جس میں علوم فلسفیہ کے باب میں مجھے جو کچھ صحیح معلوم ہوتا ہے' بغیر مخالفین کے اقوال سے تعرض کئے، یا ان کی تردید کئے تحریر کردوں گا۔ میں اس کے لئے راضی ہو گیا تو شیخ نے کتاب الشفا کے حصہ طبیعیات کی ابتدا کی۔" [۴۵]

اس طرح "شفا" کا افتتاح ہوا۔ کچھ دن سکون سے گزرے، مگر شیخ کی ہنگامہ پسند طبیعت کہیں نچلی بیٹھ سکتی تھی، پھر انقلاب کی تیاریاں کرنے لگی۔ لیکن اُس کی انقلابی ہنگامہ زائیاں اس کی فکری صلاحیتوں کی کارفرمائی کو مزید شہ دیتی تھیں، کیونکہ اسی پرآشوب زمانہ میں جبکہ دشمنوں کے خوف سے وہ ایک عقیدت مند کے مکان میں چھپا بیٹھا تھا، اس نے "شفاء" کے جزء طبیعیات والٰہیات کے بیشتر حصہ کو مکمل کیا۔ ابو عبید جوزجانی آگے چل کر لکھتا ہے:۔

"کچھ دن اس بات کو گزرے تھے کہ شمس الدولہ نے والی طارم سے جنگ کرنے کے لئے وہاں کا قصد کیا۔ مگر طارم پہنچنے سے کچھ ہی پہلے قولنج نے پھر آگھیرا۔ مرض نے شدت اختیار کی۔ اس کے ساتھ اور امراض بھی جو زیادہ تر اس کی بدپرہیزی کا نتیجہ تھے، لاحق ہو گئے۔ لشکر اس کی وفات کے اندیشہ سے اسے لے کر ہمدان کی طرف لوٹا۔ مگر راستہ میں جس پنگوڑھے کے اندر اُسے لا رہے تھے، اسی میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد لوگوں نے اس کے بیٹے سے بیعت کی اور شیخ سے پھر قلمدانِ وزارت قبول کرنے کی درخواست کی۔ اس عرصہ میں وہ ابی غالب عطار کے مکان میں چھپا رہا۔

یہاں میں نے اس سے کتاب الشفا کی تکمیل کی درخواست کی تو اس نے میزبان ابو غالب کو بلا کر اس سے کاغذ اور روشنائی وغیرہ منگائے اور اپنے قلم سے مسائل فلسفیہ کے عنوانوں کو کوئی بیس اجزاء میں لکھا۔ اس وقت نہ تو کوئی کتاب تھی اور نہ کوئی پہلے کی تجویز کی ہوئی فہرست۔ صرف اپنی یادداشت اور حافظہ سے دو دن میں اس فہرست عنوانات کو مرتب کیا پھر یہ اوراق اپنے پاس رکھ لئے۔ اب وہ کاغذ لیتا، ہر مسئلہ کو دیکھتا اور اس کی شرح لکھتا اس

---

[۴۵] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۷

طرح روزانہ پچاس اوراق تحریر کرتا، یہاں تک حصۂ طبیعیات و الہیات سوائے کتاب الحیوان اور کتاب النبات کے مکمل کر لیا۔ اب حصۂ منطق کو شروع کیا اور اس کے مسائل پر بھی ایک جزء لکھ لیا۔[۴۶]

اب پریشانیوں میں مزید اضافہ ہوا۔ اس کی سازشوں کا پتہ لگ گیا اور وہ قلعہ فردجان میں قید کر دیا گیا۔ لیکن اس زمانہ میں بھی جبکہ وہ موت و حیات کی کشمکش میں گرفتار تھا، اس نے "شفا" کے جزء منطق کے علاوہ رسالہ "حی بن یقظان" اور "کتاب القولنج" وغیرہ کو تصنیف کیا۔[۴۷]

یہی حال قانون کا ہے جو آج بھی طب کی "کتاب مقدس" سمجھی جاتی ہے۔ اس کا آغاز جرجان میں ہوا، جہاں ہر لمحے محمود کے فرستادوں کے ہاتھ گرفتار ہونے کا اندیشہ لگا ہوا تھا اور تکمیل ہمدان میں ہوئی جہاں کا قیام شیخ کی زندگی میں انتہائی خطرات کا زمانہ ہے۔

تصانیف پر ایک نظر

شیخ نے فلسفہ میں متعدد کتابیں لکھیں۔ ان میں سے "کتاب الشفا"، "الحکمۃ المشرقیہ" اور "الاشارات والتنبیہات" سب سے زیادہ اہم ہیں۔ چنانچہ بیکن اپنی کتاب "(Opus Majus)" میں جسے اس نے پوپ کلمنٹ چہارم کے ایماء سے لکھا تھا، کہتا ہے:-

"ارسطو کا فلسفہ یورپ کو متاثر کرنے میں ناکام رہا...... تا آنکہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابن سینا، ابن رشد اور دیگر فلاسفہ نے اسے از سر نو دریافت کیا اور اس کی سیر حاصل تشریح و توضیح کی.... خاص طور پر ابن سینا نے، جو ارسطو کا ناقل اور شارح ہے، اپنے مقدور بھر فلسفہ کو سرحد تکمیل تک پہنچایا اور تین جلدوں میں فلسفہ پر ایک کتاب لکھی جیسا کہ خود اس نے اپنی کتاب الشفا کے مقدمہ میں بتایا ہے۔ ان میں ایک جلد عام فہم اور ارسطاطالیسی مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے فلاسفۂ مشائین کے اقوال پر مشتمل تھی اور دوسری فلسفہ کے خالص حقائق پر جو بقول ابن سینا

---

[۴۶] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۸

[۴۷] عیون الانباء جلد ثانی صفحہ ۱۹؛ اسی طرح جب علاؤ الدولہ سابور خواست کی مہم پر جا رہا تھا اور شیخ بھی ہمراہ تھا تو اس نے راستہ میں "کتاب النجاۃ" کو تصنیف کیا جو بڑے پایہ کی کتاب ہے۔

ابن سینا فلسفہ کے وہ حقائق ہیں جو مخالفین کے مطاعن و اعتراضات کی پروا نہیں کرتے۔ تیسری جلد کو ابن سینا نے اپنی زندگی کے آخری دنوں میں تصنیف کیا تھا۔ اس جلد میں اس نے پہلی دو جلدوں کے مباحث کی توضیح کی تھی اور فطرت اور فن کے بہت سے مبہم اور مجمل حقائق کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا۔ ان میں سے دو جلدوں کا ترجمہ نہیں ہوا۔ لاطینی بولنے والوں کی صرف پہلی جلد ہی کے کچھ حصوں تک رسائی ہو سکی جیسے السفا اور السفا کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے"۔[48] خود شیخ "کتاب الشفا" کے مقدمہ میں لکھتا ہے:

"ولی کتاب غیر ھذین کتابین اوردت فیہ الفلسفۃ علی ماھی فی الطبع وعلی مایوجبہ الرائے الصریح الذی لایراعی فیہ جانب الشرکاء فی الصناعۃ ولا یتقی منھم من شق عصا ھم ما یتقی فی غیرہ وھو کتابی فی الفلسفۃ المشرقیۃ۔ واما ھذا الکتاب فاکثر بسطاً واشد مع الشرکاء من المشائین ومن اراد الحق الذی لا مجمجۃ فیہ فعلیہ بطلب ذلک الکتاب ومن اراد الحق علی طریق فیہ ترامض ما الی الشرکاء وتبسط کثیر وتلویح بما لو فطن لہ استغنیٰ عن الکتاب الآخر فعلیہ بھذا الکتاب۔"

(اور ان دو کتابوں کے علاوہ میری ایک اور کتاب بھی ہے جس میں میں نے فلسفہ کو اسی طرح پیش کیا ہے جس طرح وہ حقیقت میں ہے اور جس کا رائے صریح تقاضا کرتی ہے جو اپنے ہم پیشہ حریفوں کی جنبہ داری نہیں کرتی اور نہ ان کی مخالفت سے ڈرتی ہے، جس طرح وہ دوسرے معاملات میں ان سے اندیشہ رکھتی ہے۔ اور وہ میری کتاب "فلسفہ مشرقیہ" میں ہے۔ رہی یہ کتاب (شفا) تو اس میں میں نے اپنے مشائی ہم مسلکوں کے ساتھ زیادہ سے زیادہ اتفاق برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے پس جو شخص کہ اس حق کا طلب گار ہے جس میں کوئی شک نہیں ہے تو اسے وہ کتاب (الحکمۃ المشرقیہ) تلاش کرنا چاہیئے اور جو شخص حق کا اس طور پر جویا ہے کہ اس میں ساتھیوں کی رضا بھی رہے اور ان کی خوشنودی بھی زیادہ سے زیادہ حاصل رہے۔ ایسی کتاب کہ اس کے بعد اس فن کی دوسری کتابوں سے بے نیاز ہو جائے۔ تو اسے اس کتاب (شفا) کو پڑھنا چاہیئے)

شیخ کی فلسفیانہ عبقریت کے تین شاہکار

غرض شیخ کی فلسفیانہ عبقریت کے تین شاہکار ہیں: شفا، الحکمۃ المشرقیہ اور الاشارات والتنبیہات۔ ان میں سے شفا دنیا کے فلسفیانہ ادب میں کلاسیکی حیثیت رکھتی ہے اور ہر چند کہ وہ مشائی انداز میں لکھی

48. Legacy of Islam P.

گئی ہے، مگر

۱- یہ ارسطا طالیسی فلسفہ کی تفسیر یا تلخیص نہیں ہے: ابو عبید جوزجانی نے شیخ سے ارسطو کی کتابوں کی شرح و تفسیر کی درخواست کی تھی مگر شیخ نے اس سے انکار کر دیا تھا کیونکہ اس کام کے لئے جو فراغ خاطر درکار ہے، وہ عنقا تھا اور بعد کے واقعات نے اس بات کی تصدیق بھی کر دی کیونکہ فلسفہ کا یہ عظیم المرتبت شاہکار اس بے سرو سامانی کے عالم میں مرتب ہوا کہ نہ شیخ کے پاس کوئی کتاب تھی اور نہ اسے یہ سوچنے کی فرصت تھی کہ ارسطو نے کیا کہا اور اسکندر افرودیسی نے اس کی کس طرح تعبیر کی اور ثامسطیوس نے کس انداز سے توجیہ کی۔

۲- اور نہ یہ کتاب (شفا) ارسطو کی کتابوں کی تنقید یا تردید ہے، نہ اس کے نقادوں اور تبصرہ نگاروں پر محاکمہ ہے۔

۳- بلکہ یہ اس کا مستقل نظامِ فکر ہے جیسا کہ اس کے الفاظ

"اورد فیہ ما صح عندی من ھذہ العلوم"[۹۴]۔

سے ظاہر ہے اور شیخ کا یہ مستقل نظام فکر کسی کورانہ تقلید یا معاندانہ تردید کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ اس کے اپنے ذاتی غور و فکر کا حاصل ہے، جسے اس نے عہدِ جوانی میں مرتب کیا تھا اور جس کی تفصیل میں اس نے لکھا ہے:

"پھر ڈیڑھ سال تک میں نے کتابوں کے پڑھنے اور سمجھنے میں شدید انہماک سے کام لیا اور میں نے منطق نیز فلسفہ کے دوسرے فنون کی کتابوں کو دہرایا اور اس اثنا میں نہ تو میں کبھی پوری رات سویا اور نہ کبھی دن میں پڑھنے کے علاوہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوا۔ میرے سامنے اوراق رکھے رہتے تھے۔ پس میں جس دلیل کو مناسب سمجھتا، اس کے مقدمات کو ثابت کرتا اور انھیں اوراق میں ترتیب دیتا۔ پھر یہ دیکھتا کہ ان میں سے کس سے نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے اور اس کے مقدمات کی شرائط کو ملحوظ رکھتا، یہاں تک کہ اس مسئلہ میں اصل حقیقت متحقق ہو جاتی۔ لیکن اگر کبھی کسی مسئلے میں متردد ہو جاتا اور اس کے اندر حد اوسط مجھے نہ ملتی تو جامع مسجد چلا جاتا، وہاں نماز پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے تضرع و زاری کرتا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ مغلق مقامات کو میرے اوپر منکشف کر دیتا۔"[۹۵]

---

[۹۴] میں اس میں ان چیزوں کو بیان کروں گا جو میرے نزدیک ان علوم میں سے صحیح ہیں۔

[۹۵] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳

اس طرح ایک مستقل نظامِ فکر اس کے ذہن میں مرتب ہو چکا تھا، اور یہ وہ وقت تھا کہ اس کی عمر اٹھارہ اور بیس سال کے درمیان تھی اور یہ "نظامِ فکر" جو اُس کی آزادانہ تحقیق و کاوش کا نتیجہ تھا، آخر تک قائم رہا، چنانچہ وہ خود کہتا ہے :-

"وکل ما علمته فی ذلك الوقت فهو کما علمته الآن لم ازدد فیه" [51]

(اور جو کچھ مجھے اس وقت علم تھا، اتنا ہی اِس وقت علم ہے۔ اس کے بعد آج تک اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔)

رہی "الہیات" (Metaphysics) تو اُس نے ارسطو کی "مابعد الطبیعیات" کو فارابی کے رسالہ "اغراض مابعد الطبیعہ" کی مدد سے ضرور سمجھا تھا، مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ اسلامی فلسفہ میں "الہیات" کا فن شیخ بو علی سینا ہی نے داخل کیا۔ ورنہ اس سے پہلے اس باب میں لوگوں کا اعتماد صرف ارسطو کی "مابعد الطبیعہ" (Metaphysics) پر تھا اور ارسطو کی "مابعد الطبیعہ" شیخ کی "الہیات" کے مقابلے میں بمنزلہ صفر ہے۔ چنانچہ حافظ ابن تیمیہؒ نے "الرد علی المنطقیین" میں لکھا ہے :-

"اور ابن سینا نے الہیات و نبوات اور معاد و شرائع کے بارے میں کچھ باتیں لکھی ہیں، جن کے اندر اُس کے پیشروؤں (یونانی فلاسفہ) نے کوئی کلام نہیں کیا تھا اور نہ ان تک اُن کی عقل کی رسائی ہوئی تھی اور نہ ان کا علم وہاں تک پہنچا تھا۔ ابن سینا نے ان نئے مسائل کو مسلمانوں سے اخذ کیا تھا، اگرچہ اس نے یہ تعلیمات ان ملاحدہ سے حاصل کی تھیں جو اسلام کی طرف منسوب ہیں جیسے کہ فرقہ اسماعیلیہ۔ اس کے خاندان والے حاکم بامر اللہ فاطمی کے پیروؤں میں سے تھے اور انھوں نے اس کی دعوت کو قبول کر لیا تھا۔" [52]

شیخ کی ان جدتوں کو گنانے کے بعد جن میں وہ اپنے پیشروؤں کے مقابلے میں منفرد ہے، ابن تیمیہؒ ارسطو کی "مابعد الطبیعہ" سے اس کی الہیات کا موازنہ کرتے ہیں :-

"اور چونکہ ابن سینا نے مسلمانوں کے دین کے بارے میں بہت کچھ معلومات حاصل کی تھیں اور

---

[51] سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳

[52] الرد علی المنطقیین ابن تیمیہ صفحہ ۱۴۱

ملاحدہ سے نیز ان لوگوں سے جو اُن سے بہتر ہیں جیسے معتزلہ اور رافضہ، بہت کچھ حاصل کیا تھا، اس نے ارادہ کیا کہ جو کچھ اس نے اپنی عقل کی مدد سے ان ملاحدہ وغیرہ سے سیکھا ہے اور جو کچھ اُس نے اپنے پیشروؤں (یونانی فلاسفہ) سے اخذ کیا تھا، دونوں کو آپس میں تطبیق دے۔ پس اُس نے فلسفہ میں ایسے مسائل کے اندر کلام کیا جو اس کے پیشروؤں کے کلام سے نیز اس کلام سے جو اُس نے اختراع کیا تھا، مرکب ہے: جیسے نبوات اور اسرار آیات و مقامات (عارفین کے ریاضت و مجاہدہ اور ان کے کشف و کرامات وغیرہ) میں کلام۔ یہی نہیں بلکہ طبیعیات اور منطقیات میں بھی اس نے نئے مسائل کا اختراع کیا۔ نیز واجب الوجود اور اس جیسے دیگر مسائل میں بھی نئے انداز سے کلام کیا۔ ورنہ ارسطو اور اس کے متبعین کے یہاں نہ تو واجب الوجود کا ذکر ہے، نہ اُن احکام کا جو واجب الوجود کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں۔ فلاسفہ متقدمین تو صرف "علت اولیٰ" ہی کا ذکر کیا کرتے تھے۔" (الرد علی المنطقیین صفحہ ۱۴۳-۱۴۴)

بہر حال "شفا" شیخ کے ظاہری فلسفیانہ نظام (حکمت بحثیہ) کا مستند ماخذ ہے۔ ہو سکتا ہے (بلکہ واقعہ ہے) کہ اس کتاب میں بہت سی ارسطا طالیسی تعلیمات مذکور ہوں۔ مگر اس سے شیخ کی عبقریت یا کتاب کی عظمت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ یہ وہ چیزیں ہیں جن کی شیخ نے آزادانہ تحقیق کے بعد تصویب کی تھی۔ اس مستقل آزادانہ تحقیق کی تفصیل اُوپر گزر چکی ہے۔

اس کے بعد یہ تعلیمات ارسطو یا جانشینان ارسطو کا ورثہ نہیں رہتیں، بلکہ شیخ کے منظم فکری نظام کا جزء بن جاتی ہیں۔

شیخ کی دوسری اہم تصنیف "الحکمۃ المشرقیہ" ہے۔ "شفا" اس نے ظاہر پرستوں کے لئے لکھی تھی مگر "جویائے حقیقت اذہان" کے لئے شیخ نے ایک باطنی فلسفہ مرتب کیا تھا، جسے اُس نے "الحکمۃ المشرقیہ" میں بیان کیا۔ اس کتاب کے بارے میں اس نے "شفا" کے مقدمہ میں لکھا تھا:-

"اوردت فیہ الفلسفۃ علی ماھی فی الطبع وعلی مایوجبہ الرائ الصریح الذی لایراعی فیہ جانب الشرکاء .... فمن اراد الحق الذی لامجمجۃ فیہ فعلیہ بطلب ذلک الکتاب

لیکن بدقسمتی سے یہ کتاب آج ناپید ہے، غالباً اس کا آخری نسخہ ۵۴۶ھ میں جبکہ غوری سلطان علاء الدین جہانسوز نے غزنی پر حملہ کیا تھا، تباہ ہو گیا۔ ابوالحسن بیہقی "تتمہ صوان الحکمہ" میں لکھتا ہے:-

"رہی الحکمۃ المشرقیہ اور الحکمۃ العرشیہ تو ان کے بارے میں امام اسماعیل باخرزی نے کہا ہے

کردہ غزنی میں سلطان مسعود بن محمود کے کتب خانہ میں موجود تھیں۔ یہاں تک کہ ملک الجبال سلطان علاء الدین حسین جہانسوز اور غور اور غز کے لشکر نے اسے ۵۴۶ھ میں جلا کر تباہ کر دیا۔"[۵۳]

یہ کتاب اسپین تک پہنچ گئی تھی، چنانچہ اندلسی فلسفی ابن طفیل (المتوفی ۵۸۱ھ) نے اپنے رسالہ "حی بن یقظان" میں اس کے اسرار کی وضاحت کرنے سے پہلے لکھا ہے :۔

" ابث الیک ما امکننی بثہ من اسرار الحکمۃ المشرقیۃ التی ذکرھا الشیخ الامام الرئیس ابو علی ابن سینا "[۵۴]

(میں حکمۃ مشرقیہ کے اسرار کو جن کا شیخ الامام الرئیس ابو علی ابن سینا نے ذکر کیا ہے، جہاں تک میری مقدرت میں ہے، تمہارے واسطے واضح طور پر بیان کروں گا۔)

اسی طرح ابن رشد بھی "تہافت التہافت" میں اس کتاب کا حوالہ دیتا ہے۔ لیکن جس انداز میں ابن رشد نے (جو شیخ کا مشائی حریف ہے) اس کتاب کا ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اہل مشرق (ایرانی و ہندی عرفا) کے فلسفہ پر مشتمل تھی :۔

" وقالوا وانما سماھا فلسفۃ مشرقیۃ لانہا مذھب اھل المشرق "[۵۵]

(لوگوں کا کہنا ہے شیخ ابن سینا نے اس کا نام "فلسفہ مشرقیہ" رکھا تھا کیونکہ یہ اہل مشرق کے فلسفہ پر مشتمل ہے۔)

اسی زمانہ میں شہاب الدین مقتول سہروردی (المتوفی ۵۸۲ھ جو شیخ کا اشراقی حریف تھا) نے "المطارحات" میں اس کا حوالہ دیا :۔

" وبھذا اقترح الشیخ ابو علی ابن سینا فی کراریس نسبھا الی المشرقیین توحید متفرقۃ غیر تامۃ "[۵۶]

---

[۵۳] بیہقی : تتمہ صوان الحکمہ صفحہ ۵۶۔ اسی طرح ابن ابی اصیبعہ کہتا ہے :۔ "کتاب الحکمۃ المشرقیہ لا یوجد تاماً۔" (طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۱۹)

[۵۴] ابن طفیل : رسالہ حی بن یقظان۔

[۵۵] تہافت التہافت لابن رشد صفحہ ۱۰۴

[۵۶] شرح حکمۃ الاشراق صفحہ ۵۶ حاشیہ

(اور اسی لئے شیخ بوعلی سینا نے ان اوراق میں جنہیں انھوں نے اہلِ مشرق کی طرف منسوب کیا ہے، اور جو منتشر اور نامکمل حالت میں پائے جاتے ہیں، یہ دعویٰ کیا ہے)

مگر صدرائے شیرازی جنہوں نے "حکمۃ الاشراق" پر تعلیقات لکھی تھیں شیخ الاشراق کی اس تعریف پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"اقول ھذہ الکراریس موجودۃ عندنا"[۵۷]

(میں کہتا ہوں کہ یہ "اوراق" ہمارے پاس موجود ہیں۔)

بہرحال یہ کتاب آج ناپید ہے[۵۸] البتہ اس کے اس جزء کا ایک مخطوطہ، جو منطق پر مشتمل ہے کتب خانہ

---

[۵۷] ایضاً

[۵۸] عہد حاضر میں اس کے دو تین مخطوطے بتائے گئے لیکن سب تحقیق کرنے پر غلط ثابت ہوئے:-

ایک مخطوطہ بوڈلیان لائبریری آکسفورڈ میں ہے۔ اس کا عنوان ہے "جزء من الطبیعیات من کتاب الفلسفۃ المشرقیین"۔ محققین نے جا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ یہ "فلسفہ مشرقیہ" تو نہیں ہے بلکہ یا تو "طبیعیات شفا" کا جزء ہے (جیسا کہ پوزی کا خیال ہے) یا جعلی اور منحول ہے (جیسا کہ اسٹینشنیڈر اور کوفمن کا کہنا ہے)

دوسرا مخطوطہ کتب خانہ ایا صوفیا (استانبول) میں (نمبر ۲۰۴۳ ۱۲ الحکمۃ المشرقیہ)۔ اسٹینشنیڈر نے نے اسے جا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ "کتاب النجاۃ" قسم کا کوئی رسالہ ہے۔

ایک تیسرا نسخہ ہے جس کا ایک مخطوطہ لندن میں اور دوسرا برٹش میوزیم میں ہے۔ اس پر کوئی عنوان نہیں ہے، بلکہ یہ شیخ کے ان رسائل کا مجموعہ ہے جن کا موضوع تصوف و عرفانیات ہے۔ اس سے پہلے چونکہ عام طور پر یہی خیال تھا کہ الحکمۃ المشرقیہ کا موضوع عرفانی فلسفہ و تصوف ہے، اس لئے میہرن (Mehren) نے انھیں شیخ کی گم گشتہ "الحکمۃ المشرقیہ" سمجھ لیا اور چونکہ یہ رسائل نہ تو ارسطاطالیسی فلسفہ کی تلخیص ہیں اور نہ اس کی شرح و تفسیر، اس لئے ہمیں یہ کہنے کا حق ہے کہ "حکمت مشرقیہ" کا موضوع بھی ان رسائل سے مختلف ہوگا۔ اس غیر صحیح استدلال کے نتیجہ میں انھوں نے عربی میں اس کا عنوان "رسائل فی اسرار الحکمۃ المشرقیہ" لکھ دیا حالانکہ فرانسیسی ترجمہ کا عنوان (Traites mystiques d'Avicenne) ہے بعد میں علامہ اقبال نے میہران کی اس "ایجاد بندہ" کو کالمنزل من السماء سمجھ لیا (باقی اگلے صفحہ پر)

حذیویہ مصر (حکمت نمبر ۶) میں "کتاب المشرقیین" کے عنوان سے موجود ہے اور قاہرہ سے "المنطق المشرقیین" کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ مگر پھر بھی اس کتاب کے محتویات کا اندازہ تین کتابوں سے ہو سکتا ہے۔

(ا) ابن طفیل کے رسالہ "حی بن یقظان" سے جو "الاشارات" کے نویں اور دسویں نمط کا چربہ معلوم ہوتا ہے۔

(ب) "الاشارات والتنبیہات" سے جو "شفا" اور "الحکمۃ المشرقیہ" کا ملخص مخروج ہے، اور

(ج) ابن رشد کی "تہافت التہافت" سے (جو اس نے امام غزالی کی "تہافت الفلاسفہ" کے رد میں لکھی تھی) اس کے اندر ابن رشد نے اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے:۔

"ارسطو نے مبدءِ اوّل کو بطریق حرکت ثابت کیا تھا لیکن شیخ نے اور اس کی تقلید میں اس کے متبعین نے اس استدلال کی تضعیف کی اور اس کے مقابلے میں دوسرا انداز استدلال پیش کیا جس کے متعلق اس کا دعوٰی تھا کہ وہ قدماء فلاسفہ کے مقابلے میں بہتر ہے۔ قدماء نے حرکت و زمان کے ذریعہ اس کا ثبوت دیا تھا..... لیکن اہل مشرق اجرام سماویہ کی الوہیت کے قائل تھے اور یہی شیخ کا مذہب تھا۔"

لیکن "الحکمۃ المشرقیہ" کا سب سے اہم حصہ وہ تھا جو عارفین و مرتاضین کے ریاضت و مجاہدہ اور ان کے ثمرات سے متعلق تھا[59]۔ یہ امور ارسطو کی "مابعد الطبیعیات" میں تو بالکل نہیں ہیں۔ البتہ ان کے

(صفحہ سابق سے) اور اپنے مقالہ فضیلت "فلسفۂ عجم" میں تحریر فرمایا۔

"His works called Eastern Philosophy is still extant in which the Philosopher has expressed his views on the universal operation of the forces of love in nature."

(Iqbal : Development of Metaphysics in Persia, P.32)

حالانکہ "الحکمۃ المشرقیہ" کو خاک سیاہ ہوئے ساڑھے آٹھ سو سال ہونے آ رہے ہیں۔

[59] میرا یہ خیال کہ الحکمۃ المشرقیہ کا اہم حصہ اہل عرفان و مرتاضین کے مقامات پر مشتمل تھا، دو مقدموں پر مبنی ہے (ا) ابن طفیل نے "ان ابث ما امکننی بثہ من اسرار الحکمۃ المشرقیۃ" کے عنوان سے جن اسرار و لطائف کا بیان "حی بن یقظان" میں کیا ہے وہ "الاشارات" کے "النمط التاسع فی مقامات العارفین" کے عین ہیں۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

کچھ اشارے "اثولوجیا" میں پائے جاتے ہیں جو متاخر نو فلاطونی حلقہ فکر کی تصنیف ہے۔ مگر جس تفصیل سے شیخ نے ان کی توضیح کی ہے، وہ اسی کا حصہ ہیں۔

شیخ کی تیسری اہم تصنیف "الاشارات والتنبیہات" ہے۔ حسب تصریح ابن ابی اصیبعہ یہ حکمت میں شیخ کی آخری تصنیف ہے جس کی نشر و اشاعت میں وہ انتہائی احتیاط سے کام لیتا تھا۔[۶۰] اس نے کتاب کے آخر میں اسے نا اہلوں سے بچانے کی بڑے موکد طور پر وصیت کی ہے :-

"ایہا الاخ انی قد مخضت لک فی ھذہ الاشارات عن زبدۃ الحق۔۔۔ فصنہ عن الجاھلین والمتبذلین ومن لم یرزق الفطنۃ۔۔۔ اوکان من ملحدۃ ھؤلاء المتفلسفۃ ومن ھمجھم"[۶۱]	اے بھائی ان "اشارات" میں میں نے تیرے لئے حقائق کے "زبدہ" (ماحصل) کو نکال کر رکھ دیا ہے۔۔۔ لہذا تو انھیں جاہلوں، مسرفوں اور ان بدبختوں سے بچا جنہیں نطانت نصیب نہیں ہوئی۔۔۔ نیز ان فلاسفہ سے جو ملحد ہیں اور عوام کالانعام ہیں۔

اس کتاب کی اہمیت کے باب میں امام رازی نے لکھا ہے :-

ھذا الباب اجل ما فی ھذا الکتاب فانہ رتب علوم الصوفیۃ ترتیباً ما سبقہ الیہ من	یہ باب اس کتاب میں سب سے زیادہ اہم اور جلیل المرتبہ ہے کیونکہ شیخ نے اس کے اندر علوم صوفیاء کو ایسی

(صفحہ سابقہ سے) وجہ یہ ہے کہ "الاشارات" خود شفا اور الحکمۃ المشرقیہ کی ممزوج تلخیص ہے۔ اس لئے "حی بن یقظان" میں "الحکمۃ المشرقیہ کے حوالے سے ان اسرار و لطائف کی شرح و توضیح اس بات کی دلیل ہے کہ "الاشارات" کا یہ نمط "الحکمۃ المشرقیہ" کی تلخیص ہے۔

(۲) "الاشارات" کے نویں اور دسویں انماط کتاب کا بہترین حصہ ہیں جو شیخ ہی کے ابتکار فکر کا نتیجہ ہیں جیسا کہ امام رازی کے تبصرہ سے جو آگے آ رہا ہے، معلوم ہوگا۔

یہ بھی واضح رہے کہ ریاضت و مجاہدہ اور کشف و وجدان اہل مشرق کی حکمت کا امتیازی وصف تھے، جیسا کہ قطب الدین شیرازی نے "شرح حکمۃ الاشراق" میں لکھا ہے :-

[۶۰] عیون الانباء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی صفحہ ۱۹ : کتاب الاشارات والتنبیہات وھی آخر ما صنف فی الحکمۃ واجودہ وکان یضن بھا۔

[۶۱] شرح الاشارات للرازی صفحہ ۱۱۴

قبلہ ولا لحقہ من بعدہ۔" ۶۲ ترتیب انیق کے ساتھ مرتب کیا ہے جیسی نہ اس سے پہلے کسی نے سبقت کی اور نہ بعد میں کوئی اس معاملہ میں اس تک پہنچا۔

بہر حال یہ کتاب "شفا" اور "الحکمۃ المشرقیہ" کا ملخص ممزوج تھی جیسا کہ بکن نے لکھا ہے :۔

"تیسری جلد (کتاب الاشارات) کو ابن سینا نے اپنی زندگی کے آخری دنوں میں تصنیف کیا تھا۔ اس جلد میں اس نے پہلی دو جلدوں کے مباحث کی توضیح کی تھی اور فطرت اور فن کے بہت سے مجمل اور مبہم حقائق کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا۔"

شیخ کی عبقریت کے عوامل خمسہ

شیخ بوعلی سینا نام نہاد اسلامی فلسفہ کا واضع ہے۔ اس فکری نظام کی تشکیل میں جو ایک ہزار سال سے مشرق میں مستند فلسفہ کی حیثیت سے متداول ہے، پانچ عوامل نے خصوصیت سے حصہ لیا ہے

۱۔ خاندانی ماحول

شیخ ایک اسماعیلی المذہب خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ آنکھ کھولی تو گھر میں باپ اور بھائی کو اسماعیلی فلسفہ کے مذاکرات اور "اخوان الصفا" کے مطالعہ میں مصروف پایا، جو اسماعیلیوں کی تقلید میں علوم ریاضیہ کی اہمیت پر زور دیتے تھے، اور انھیں کے انداز میں "نفس" اور "عقل" کے متعلق بحث مباحثہ کیا کرتے تھے۔ لہٰذا قدرتی امر تھا کہ وہ اس نوعمری سے بھی خاندانی مذہب میں راسخ العقیدگی کے خواہاں ہوں۔ چنانچہ شیخ اپنی خود نوشت سوانح عمری میں لکھتا ہے :"میرے والدان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے اسماعیلیہ مصر کے داعی کی دعوت کو قبول کر لیا تھا اور ان کا شمار اسماعیلیوں میں ہوتا تھا! انھوں نے اسماعیلیوں کو نفس اور عقل کے متعلق گفتگو کرتے اور عقیدہ رکھتے دیکھا تھا۔ اسی طرح میرے بھائی نے بھی اور اکثر وہ آپس میں مذاکرہ کیا کرتے اور میں سنا کرتا تھا اور جو کچھ بات چیت وہ کرتے تھے میں اسے سمجھتا تو تھا مگر میرا دل اسے قبول نہیں کرتا تھا۔ انھوں نے مجھے بھی اس نئے مذہب کی دعوت دینا شروع کی اور ان کی زبان پر اکثر فلسفہ، ہندسہ اور حساب الہند کا ذکر رہتا تھا۔"

بیہقی "تتمہ صوان الحکمہ" میں لکھتا ہے :" اور اس کا باپ رسائل اخوان الصفا کا مطالعہ کیا کرتا تھا اور اس کے مضامین پر غور و فکر کیا کرتا تھا اور شیخ بھی کبھی کبھی اس میں غور و فکر کرتا تھا۔" ۶۴ (باقی)

---

۶۲ ایضاً صفحہ ۷ ۴۴۔ ۶۳ سرگزشت ابن سینا صفحہ ۱۔ ۶۴ تتمہ صوان الحکمہ ص ۴۰

زکوٰۃ کے مصارف

سید یعقوب شاہ، سابق آڈیٹر جنرل پاکستان

۱۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد ترجمان القرآن میں سورۃ توبہ کی آیت زکوٰۃ کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔ "زکوٰۃ کی نوعیت عام خیرات کی سی نہیں ہے بلکہ یہ اپنے پورے معنوں میں ایک انکم ٹیکس ہے، جو اسلامی حکومت نے ہر کمانے والے فرد پر لگایا ہے۔ بشرطیکہ اس کی کمائی اس کی ضروریاتِ زندگی سے زیادہ ہو۔ موجودہ زمانے کے انکم ٹیکسوں میں اور اس میں صرف دو باتوں کا فرق ہے۔ ایک یہ کہ اپنی نوعیت میں یہ زیادہ وسیع ہے۔ یعنی صرف کاروبار کی گھٹتی بڑھتی آمدنی پر ہی عائد نہیں ہوتا بلکہ اندوختہ پر بھی واجب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس سال کوئی نئی آمدنی نہ ہوئی ہو۔ نیز اُس سال کی تمام ملکیتیں بھی اس میں داخل ہیں جو بڑھنے کی استعداد رکھتی ہوں۔ مثلاً مویشی۔ دوسری یہ کہ مقصد کے لحاظ سے یہ ایک خاص مصرف رکھتا ہے، جس کی مختلف صورتیں معین کر دی گئی ہیں۔ اسٹیٹ کو حق نہیں کہ ان مصارف کے علاوہ کسی دوسرے مصرف میں خرچ کرے"[1] گویا زکوٰۃ ایک قسم کا ٹیکس ہے، جسے تنظیم کے ماتحت اکٹھا کرنا مقصود قرآن پاک ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور ہر کسی کو اپنی اپنی جگہ اسے خرچ کرنے کی اجازت ہوتی تو "عاملین علیہا" کو مصارف زکوٰۃ میں شامل کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر تنظیم اختیاری ہوتی تو حضرت ابوبکرؓ کو ان مسلمانوں سے جنگ کرنے کی نوبت کیوں آتی، جنھوں نے زکوٰۃ کی ادائیگی کے معاملے میں خود مختاری چاہی تھی۔ سید سلیمان صاحب ندوی فرماتے ہیں:۔

(یہ مقالہ بین الاقوامی اسلامی کانفرنس منعقدہ فروری ۶۸ء کے لئے لکھا گیا۔ مدیر۔)

[1] ترجمان القرآن از ابوالکلام آزاد۔ ص ۱۳۴

حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں بعض قبیلوں نے یہ کہا کہ وہ زکوٰۃ بیت المال میں داخل نہ کریں گے بلکہ خود اس کو صرف کریں گے تو شریعت محمدی کے شناسائے راز نے ان کی اس تجویز کو قبول نہیں کیا اور بزور ان کو بیت المال میں زکوٰۃ داخل کرنے پر مجبور کیا۔" [۲]

(۲) زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم قرآن کی ابتدائی سورتوں مثلاً سورہ مزمل میں بھی موجود ہے۔ مگر وہاں یہ لفظ خیرات کا مترادف ہے۔ مکہ معظمہ میں مسلمانوں کی پریشانی پراگندگی، شکستہ حالی، غربت اور مسکینی کی جو کیفیت تھی، اس کی بنا پر اتنا ہی ان کے لئے بہت تھا کہ وہ یتیم، مسکین اور بھوکے کو کھانا کھلادیں۔ چنانچہ اس زمانے میں اسی قسم کی خیرات کی تعلیم دی گئی..... مدینہ منورہ آکر جب مسلمانوں کو کسی قدر اطمینان ہوا اور انھوں نے اپنا کچھ کاروبار شروع کیا تو روزہ کے ساتھ ساتھ سنہ ۲ھ میں صدقۃ الفطر واجب ہوا... لیکن جزیرہ عرب اسلام کے جھنڈے کے نیچے جمع نہیں ہوا تھا۔ اس لئے اس کا کوئی مرتب قومی نظام بھی قائم نہ تھا۔ رمضان ۸ھ میں مکہ کی فتح نے تمام عرب کو ایک سررشتہ میں منسلک کر دیا۔ اب وہ وقت آیا کہ اسلام اپنا خاص نظام قائم کرے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی :-

خذ من اموالھم صدقۃ (اے محمدؐ رسول اللہؐ) ان کے مال میں سے صدقہ (زکوٰۃ)
تطھرھم وتزکیھم بھا وصول کرو۔ کہ اس کے ذریعہ سے تم ان کو پاک و صاف کرسکو۔

چنانچہ اس کے بعد نئے سال یعنی محرم ۹ھ میں زکوٰۃ کے تمام احکام وقوانین مرتب ہوئے۔ اس کی وصولی کے لئے تمام عرب میں محصلوں اور عاملوں کا تقرر ہوا۔ اور باقاعدہ ایک بیت المال کی صورت پیدا ہوئی [۳] نزولِ احکام زکوٰۃ کے وقت پر غور کرنے سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ اس کا مقصد فقراء کی دستگیری ہی نہ تھا کیونکہ اس کام کی تلقین تو قرآن ابتداء ہی سے کرتا چلا آیا تھا۔ بلکہ اس اسلامی تنظیم کے لئے جو ابھی ابھی ملک عرب میں قائم ہوئی تھی، مالی امداد وہدایات فراہم کرنا تھا۔ چنانچہ یہ بتادیا گیا کہ یہ اسلامی تنظیم اسلام کے پیروؤں کے مال میں حصہ دار ہے اور یہ بھی بتادیا گیا کہ اس

---

[۲] سیرۃ النبی۔ طبع دوم - جلد ۵ - ص ۲۰۸

[۳] " " " ص ۲۱۱

مال کو اکٹھا کر کے وہ کن مصارف میں خرچ کر سکتی ہے۔ گو یا پہلی دفعہ اسلامی حکومت کو رعایا سے ٹیکس وصول کرنے کی اجازت دی گئی۔ اس ٹیکس کو دینی حیثیت اس لئے دی گئی تاکہ لوگ اسے خوش دلی اور بغیر ہیرا پھیری کے ادا کر دیں اور اس کے مصارف کا تعین اس لئے کر دیا گیا تاکہ " یہ سرمایہ سلاطین اور حاکموں کے ہاتھوں میں کھلونا نہ بن جائے۔ اور ریاست اور ریاست کی دوسری آمدنیوں کی طرح یہ بھی ان کے عیش و عشرت کے پرتکلف سامانوں کی نذر نہ ہو جائے [۱]۔ کن اشیاء پر کس مقدار میں اور کس وقت زکوٰۃ عائد ہو گی، یہ سب تفصیلات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرما دیں۔ اور اس طرح اسلامی نظام محاصل کا ایک مرکز قائم ہو گیا جس کے ارد گرد آئندہ حکومتیں اپنی اپنی ضروریات کے مطابق محاصل کے نئے نئے محل تعمیر کر سکتی ہیں۔ لیکن مرکز اسی طرح قائم رہے گا اور دینی تقدس اسی کو حاصل ہو گا۔

(۳) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ زکوٰۃ ایک قسم کا ٹیکس ہے تو پاکستان جیسے ممالک میں مسلمان رعایا کو دو جبری ٹیکس ادا کرنے پڑتے ہیں اور غیر مسلم رعایا صرف ایک ادا کرتی ہے۔ پہلے ایسا نہ ہوتا تھا۔ مثلاً عشر یا خراج ادا کرنے کے بعد زمیندار دنیا و دین دونوں کے مطالبات سے نجات حاصل کر لیتا تھا۔ لیکن اب پہلے سے زیادہ لگان ادا کرنے کے بعد بھی زکوٰۃ کی ادائیگی اس کے ذمے باقی رہ جاتی ہے۔ چنانچہ یہ بات قابل غور ہے کہ مسلمانوں کی اس معاملے میں کیا دستگیری ہو سکتی ہے۔ حکومت دفاع اور رفاہِ عامہ کے کئی ایسے کام کر رہی ہے جو مصارف زکوٰۃ میں شامل ہیں۔ چنانچہ احقر کی تجویز یہ ہے کہ جو خرچ حکومت ان کاموں پر کرتی ہے، جو مصرفِ زکوٰۃ ہیں، اس کے محاذی ٹیکس دہندگان کا ٹیکس زکوٰۃ میں مجرا ہونا چاہیئے۔ اس کے لئے یہ درکار ہو گا کہ ٹیکس دینے والا اپنے ادا کردہ ٹیکس اور اس میں مشمول رقم زکوٰۃ سے حکومت کو مطلع کرے۔ یہ فیصلہ حکومت کرے گی کہ اس کا اعلان کس وقت کس کے سامنے اور کس طریقے سے ہو۔ ان اعلان کردہ رقوم کو ایک طرف جمع کر لیا جائے اور دوسری طرف ان سب مدات کے خرچ کو جمع کر لیا جائے جو مصرف زکوٰۃ ہیں۔ اگر موخر الذکر زکوٰۃ کی رقم کے برابر یا اس سے زائد ہو تو ٹیکس دہندگان کو مزید زکوٰۃ ادا کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ لیکن اگر کم ہو تو مثلاً اسّی فیصد

---

[۱] سیرۃ النبی از سید سلیمان صاحب ندوی۔ طبع دوم جلد ۵ - ص ۲۳۰

کے برابر ہو تو حکومت کو اعلان کرنا ہوگا کہ زکوٰۃ کا ۵/۱ حصہ زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے ذمے رہ گیا ہے، وہ اسے خود ادا کر دیں۔ اس طرح ایک طرف زکوٰۃ دینے والوں کو بڑی حد تک رعایت اور سہولت میسّر ہو جائے گی اور دوسری طرف حکومت مذہب کے عائد کردہ فرض سے سبکدوش ہو سکے گی۔ اور ایسا کرنے میں اس پر کوئی خاص بار نہیں پڑے گا۔

(۴) اس تجویز کی راہ میں چند رکاوٹیں ہیں۔ احکام زکوٰۃ کی موجودہ تاویل کے مطابق غنی، آل ہاشم اور غیر مسلم پر زکوٰۃ خرچ نہیں کی جا سکتی۔ لیکن حکومت اپنے رفاہی کاموں میں مسلم اور غیر مسلم اور سیّد اور غیر سیّد اور کسی حد تک غریب اور امیر میں امتیاز نہیں کر سکتی۔ دوسری شرط یہ لگائی جاتی ہے کہ جسے زکوٰۃ دی جائے، مالک بنا کر دی جائے۔ لیکن دفاع اور رفاہی اداروں کے بیشتر خرچ میں یہ شرط پوری نہیں کی جا سکتی۔ چنانچہ سوچنے کی بات یہ ہے کہ آیا ان شرائط سے کسی طرح گریز ممکن ہے۔

(۵) قرآن مجید میں زکوٰۃ کے متعلق حسب ذیل آیت موجود ہے :-

انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم۔ (۹ : ۶۰)	صدقات تو صرف حق ہے غریبوں کا اور محتاجوں کا اور جو کارکن ان صدقات پر متعین ہیں اور جن کی دلجوئی کرنا منظور ہے اور غلاموں کی گردن چھڑانے میں اور قرض داروں کے قرضہ میں اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافروں میں۔ یہ حکم اللہ کی طرف سے مقرر ہے اور اللہ تعالیٰ بڑے علم والے اور بڑی حکمت والے ہیں۔

دنیا کی تاریخ میں یہ پہلا موقع ہے کہ محتاج و فقیر کی دستگیری کو حکومت کے مالی فرائض میں شامل کیا گیا ہے۔ لیکن اس آیت میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے منسلک نہیں کیا گیا۔ اس لئے ہر مصرف اپنے طور پر آزادانہ زکوٰۃ میں حصہ کا حق دار ہونا چاہیے۔ لیکن یہ بعض علماء کی رائے ہے کہ فقر کی شرط سب مصارف میں لازم ہے۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عاملین صدقہ کے علاوہ باقی تمام مصارف میں فقر و حاجت مندی شرط ہے [۵]

---

[۵] قرآن میں نظام زکوٰۃ مصنفہ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ۔ ص ۵۰

زکوٰۃ کیٹی جسے حکومتِ پاکستان نے ۱۹۵۰ء میں قائم کیا تھا، اپنی رپورٹ میں لکھتی ہے:۔ "سلف متقدمین" میں فی سبیل اللہ کی عام وسیع تعبیر جن حضرات نے کی ہے، اس کے ساتھ فقر و احتیاج کی قید لگائی گئی ہے، جیسا بدائع الصنائع میں لکھا ہے کہ وہ شخص جو کسی دینی خدمت میں اور نیک کام میں مشغول ہو، وہ مصرف زکوٰۃ میں داخل ہے۔ بشرطیکہ وہ محتاج و فقیر ہو (بدائع ص ۴۵ ج ۲)۔ اور اگر کوئی استثناء ہے تو وہ صرف غازی فی سبیل اللہ اور الحج والعمرۃ فی سبیل اللہ کے بارے میں ہے۔ جن کے متعلق احادیث موجود ہیں[۱] لیکن ابن حیان (متوفی ۷۴۵ھ) لکھتے ہیں:۔

الذی یقتضیہ تعداد ھذہ	(مستحقین زکوٰۃ کے) ان اوصاف کو گنانا اس بات کا مقتضی
الاوصاف انہا لا تتداخل واشتراط	ہے کہ وہ ایک دوسرے میں داخل نہیں اور اگر فقر کی شرط کو
الفقر فی بعضہا یقتضی التداخل	بعض کے ساتھ لگا دیا جائے تو یہ دخل لازم آجاتا ہے پس اگر
فان کان الغازی اوالحاج شرط	غازی یا حاجی کو زکوٰۃ دینے کی شرط یہ ہوتی کہ وہ فقیر ہو تو
اعطائہ الفقر فلا حاجۃ لذکرہ	ان (اصناف) کے ذکر کرنے کی حاجت نہ تھی کیونکہ وہ
لانہ مندرج فی عموم الفقراء	فقر کی عام (صنف) میں شامل تھے (لیکن حقیقت یہ ہے
بل کل من کان یوصف من ھذہ	کہ) جس کسی میں ان اوصاف میں سے ایک بھی پایا جائے
الاوصاف جاز الصرف الیہ	اس پر (زکوٰۃ) خرچ کرنا جائز ہے۔ چاہے وہ فقیر ہو
علی ای حال کان من فقر او غنی	یا غنی۔ کیونکہ اس میں وہ وصف پوری طرح
لانہ قام بہ الوصف الذی	پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس پر صرف
اقتضی الصرف الیہ[۲]	جائز ہے۔

زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) اپنی کتاب "کشاف" میں لکھتے ہیں:۔

ارسخ فی استحقاق التصدیق علیہم فمن سبق	آخری چار اصناف کے لئے لفظ (فی) آیا ہے اس لئے
ذکرہ لان فی للوعاء فنبہ علی انہم احقاء	اس کا استحقاق پہلی چار کی نسبت زیادہ ہے۔

---

[۱] گزٹ پاکستان خصوصی مورخہ ۲۳ جولائی ۱۹۵۴ء ص ۶۷ ۱۴

[۲] تفسیر بحر محیط ج ۵۔ ص ۶۰۔ مطبوعہ مصر ۱۳۲۸ھ

زمخشری کی اس رائے سے ابن حبان نے بھی اتفاق کیا ہے۔

(۶) یہ تو تھا قرآن پاک کا حکم۔ اس سے زکوٰۃ کے خرچ کے لئے فقر کی شرط لازم نہیں آتی۔ اب لیجئے احادیث۔ پہلے حسب ذیل دو پر غور فرمائیے۔

(الف) عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذا الی الیمن فقال: ادعھم الی شھادۃ ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ فان ھم اطاعوا لذلک فاعلمھم ان اللہ افترض علیھم صدقۃ فی اموالھم تؤخذ من اغنیائھم وترد علی فقرائھم۔[۸]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب معاذؓ کو یمن بھیجا (۹ھ) تو ان سے فرمایا:- ان لوگوں کو دعوت دینا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ میں اس کا رسول ہوں۔ جب وہ لوگ یہ مان لیں تو ان سے کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں اور جب وہ یہ بھی مان جائیں تو ان سے کہنا اللہ تعالیٰ نے تمہارے مال میں زکوٰۃ فرض کی ہے جو تمہارے امراء سے لی جائے گی اور تمہارے فقراء کو لوٹا دی جائیگی۔

(ب) عن انس بن مالک ان رجلا قال لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: نشدتک اللہ آاللہ امرک ان تاخذ الصدقۃ من اغنیائنا فترد ھا علی فقرائنا۔ قال: نعم الخ۔[۹]

ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی: آپ اللہ کے واسطہ سے بتائیں کہ آیا اللہ نے آپؐ کو حکم دیا ہے کہ آپؐ ہمارے امیروں سے صدقہ وصول کریں اور اسے ہمارے غریبوں کو لوٹا دیں۔ آپؐ نے فرمایا ہاں۔

ان حدیثوں سے یہ استنباط کیا گیا ہے کہ زکوٰۃ صرف فقیر اور وہ بھی مسلمان فقیر ہی کو مل سکتی ہے۔ یہ دونوں حدیثیں زکوٰۃ کے عمومی اثر کو ظاہر کرتی ہیں۔ یعنی بتاتی ہیں کہ امیروں پر جو ٹیکس لگایا گیا ہے اسے غریبوں کی بہتری کے لئے استعمال کیا جائے گا۔ یہی ہر رفاہی ٹیکس کا مقصد ہوتا ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ رعایا کی بہبود کے جو کام کئے جائیں گے، ان سے غریبوں کے علاوہ دوسروں کو استفادہ کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ نہ اس قسم کی کسی ممانعت کا ذکر ان احادیث میں آیا ہے اور نہ ہمیں

---

[۸] بخاری ۳۴۲:۱

[۹] ایضاً: ص ۸۳

اسے ان میں داخل کرنے کی کوشش کرنا چاہیئے۔ ورنہ آنحضرت صلعم کے واضح احکام سے جن کا ذکر آگے آئے گا، تصادم ہو جائے گا۔

(۷) غنی اور صدقہ کے بارے میں تیرہ صحابہ کرام سے روایات موجود ہیں۔ چار میں غنی کو سوال کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ ان کا ہمارے موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔ ایک میں جس کے راوی ابو سعید خدری رضؓ ہیں، فرمایا ہے: "لا تحل الصدقة لغنی الا لخمسة: العامل علیها ورجل اشتراها بماله او غارم او غاز فی سبیل الله او رمسکین تصدق علیه منها فاهداها الغنی: یعنی غنی کے لئے زکوٰۃ پانچ صورتوں میں جائز ہے (۱) جب وہ صدقات (کی وصولی) پر متعین ہو (۲) جب اس نے اپنے مال سے اسے خریدا ہو (۳) یا وہ مقروض ہو (۴) یا وہ اللہ کے راستہ میں غازی ہو۔ (۵) یا زکوٰۃ لینے والا مسکین اسے بطور ہدیہ کے غنی کو دے۔ اور آٹھ میں غنی اور تندرست کام کاج کے قابل شخص دونوں کو زکوٰۃ کے نااہل قرار دیا گیا ہے [۱۰]۔ لیکن فقہاء عام طور پر جہاں غنی کو زکوٰۃ سے محروم سمجھتے ہیں، وہاں توانا فقیر کو مستحق گردانتے ہیں۔ وان الفقیر اذ کان قویا مکتسباً تحل له اخذ الصدقة ولا یحل له السوال [۱۱]۔ یعنی توانا کام کرنے کے قابل فقیر کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے مگر سوال کرنا جائز نہیں۔ حضور صلعم نے توانا فقیر اور غنی کو آٹھ حدیثوں میں ہم پلّہ رکھا تھا۔ پھر فقہاء کرام نے ان میں تفریق کیوں کی؟ مجھے اس کی ایک ہی وجہ سوجھتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ان بزرگانِ دین نے ان احادیث میں لفظ صدقہ سے زکوٰۃ نہیں بلکہ خیرات معنی لئے ہیں۔ پس ہٹے کٹے فقیر کو خیرات دینا منع ہے لیکن زکوٰۃ میں وہ حصّہ دار ہے۔ اگر یہ خیال درست ہے تو غنی کو زکوٰۃ ملنے کے بارے میں صرف ایک ہی حدیث رہ جاتی ہے۔ یعنی وہ جو ابو سعید خدری رضؓ کی طرف منسوب ہے اور جس کے مطابق زکوٰۃ کے محکمہ میں کام کرنے والے مقروض اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کو زکوٰۃ مل سکتی ہے، گو وہ غنی ہی ہو۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے ارشاد کے مطابق کئی صورتوں میں غنی کو زکوٰۃ دینا روا ہے۔ ان کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے جس سے غنی کو خارج نہیں رکھا جا سکتا اور وہ ہے تالیف قلوب

---

[۱۰] تحفة الفقهاء للسمرقندی ص ۶۱۵

[۱۱] " " " ص ۶۲۰

کا امام ابوالحسن ماوردی نے اس کی چار قسمیں بتائی ہیں :-

(۱) جن کو مسلمانوں کی اعانت پر آمادہ کرنے کے لئے دیا جائے۔

(۲) جن کو مسلمانوں کی اذیّت سے روکنے کے لئے دیا جائے۔

(۳) جن کو اسلام کی رغبت دلانے کے لئے دیا جائے اور

(۴) جن کو اس لئے دیا جائے کہ ان کی قوم اور قبیلے والے اسلام کی طرف مائل ہوں۔ سوائے شق (۳) کے باقی شقوں میں اور خاص کر شق (۴) کے تحت قبیلہ کے صاحب اقتدار لوگ ہی زیادہ کار آمد ہو سکتے ہیں اور اگر عطا کو فقیر و مسکین تک ہی محدود رکھنا ہے تو ان مقاصد میں کامیابی مشکوک ہی نہیں بلکہ ناممکن ہو گی۔ امام حنبلؒ کا مذہب بھی یہی ہے کہ "المولف ھو السید المطاع فی عشیرۃ ممن یرجی اسلامہ او یخشی شرہ "[۱۲] یعنی مؤلف سے مراد قبیلہ کا سردار ہے جس کے اسلام قبول کر لینے کی امید کی جاتی ہے یا جس کی دشمنی سے ڈرا جاتا ہے۔ چنانچہ مؤلفۃ القلوب کے صیغہ میں بھی فقر کی شرط کا اعلان نہیں ہو سکتا۔ سنن ابی داؤد میں کتاب الزکوٰۃ میں "باب من یعطی الصدقۃ وحد الغنی" کے تحت لکھا ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زکوٰۃ کے مال میں سے کچھ مانگا۔ آپؐ نے فرمایا: بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کے معاملہ میں کسی نبی یا غیر نبی کا فیصلہ پسند نہیں فرمایا یہاں تک کہ خود ہی اس کے مصارف متعین کر کے حکم صادر فرمایا جس کے آٹھ اقسام بیان کئے۔ اگر تم ان اقسام میں داخل ہو تو میں تمہیں دے سکتا ہوں ورنہ نہیں۔ اس روایت میں یہ بات قابل غور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل سے یہ نہیں پوچھا کہ کیا تم فقیر ہو؟ بلکہ یہ دریافت فرمایا کہ آٹھ مصارف میں سے کس کے تحت آتے ہو؟ یعنی ان آٹھ کی آزادانہ حیثیت کو قبول فرمالیا۔ ایگنانڈز[۱۳] نے منہاج کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک حدیث کے مطابق ایک طالب علم کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ گو اس کے پاس چالیس سال کا خرچ موجود ہو۔ پس یہاں یہ عیاں ہو جانا چاہیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے احکام کے مطابق کئی صورتوں میں غنی کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ یعنی فقر کی شرط قطعی نہیں ہے اور نہ اجازت "عاملین علیہا" تک محدود

---

[۱۲] کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ الجزء الاول ص ۶۲۴

[۱۳] AGHNIDES, MUHAMMADAN THEORIES OF FINANCE P. 455

ہے جیساکہ امام اعظمؒ اور امام مالکؒ کا مذہب ہے[14]

(۸) اب آل ہاشم کو لیجئے۔ چودہ اصحاب سے احادیث منقول ہیں جن میں ان کو زکوٰۃ لینے سے منع کیا گیا ہے[15] لیکن ان کی امداد خُمس سے ہوا کرتی تھی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل (۸: ۴۱)

یعنی" اور اس بات کو جان لو کہ جو شے (کفار سے) بطور غنیمت تم کو حاصل ہو اس کا حکم یہ ہے کہ کُل کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول کا ہے اور (ایک حصہ) آپؐ کے قرابت داروں کا ہے اور (ایک حصہ) یتیموں کا ہے اور (ایک حصّہ) غریبوں کا ہے اور (ایک حصہ) مسافروں کا ہے۔ لیکن اگر کسی وجہ سے خُمس سے امداد بند ہو جائے تو فقہاء کا فیصلہ یہ ہے کہ مستحق سادات کی امداد زکوٰۃ سے کی جا سکتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں:۔ فاما آل محمد الذین جعل لہم الخمس عوضاً من الصدقۃ فلا یعطون من الصدقات المفروضات شیأً قل او کثر لا یحل لہم أن یاخذوھا ولا یجزی عمن یعطیھوھا اذ عرفھم وان کانوا محتاجین وغارمین ومن اھل السھمان وان حبس عنھم الخمس و لیس منعھم حقھم فی الخمس یحل لھم ما حرم علیھم من الصدقۃ[16] یعنی" سادات کو جنہیں صدقہ کی جگہ خُمس ملا ہے، زکوٰۃ فرض شدہ میں سے کچھ نہیں ملتا۔ نہ تھوڑا بہت۔ ان کے لئے حلال نہیں کہ وہ اسے لیں اور نہ دینے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ جانتے ہوئے سیّد کو زکوٰۃ دے۔ چاہے وہ سیّد محتاج یا مقروض یا کسی اور مانی ہوئی صنف میں سے ہو۔ لیکن اگر (کسی وجہ سے) خُمس بند ہو جائے تو ایک ایسے سیّد کے لئے جس کا خُمس میں حق تھا زکوٰۃ جو (پہلے) حرام تھی (اب) حلال ہو جائے گی۔" " مجمع " کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی مذہب تھا[17] یعنی متعدد احادیث میں صریح ممانعت کے ہوتے ہوئے فقہاء کرام کا فیصلہ یہ ہے کہ سیّد کو موجودہ زمانے میں زکوٰۃ دی جا سکتی

---

[14] قرآن میں نظام زکوٰۃ مصنفہ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب۔ ص ۵۰

[15] تحفۃ الفقہاء للسمرقندی۔ ص ۶۲۱

[16] الام۔ ج ۲ ص ۶۹ (طبع ۱۳۲۱ھ)

[17] AGHNIDES, MUHAMMADAN THEORIES OF FINANCE.

ہے کیونکہ خمس سے امداد کا ذریعہ بند ہے۔

(۹) غیر مسلم کو زکوٰۃ سے محروم کرنے کی وجہ ان ہدایات کا آخری ٹکڑا ہے جو حضرت معاذؓ کو یمن بھیجتے ہوئے دی گئی تھیں اور جو اوپر پیرا ۶ الف میں منقول ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: فبین فی قصة معاذ ان هذا فی المسلمین خاصة[18] لیکن جیسا پہلے عرض کیا جا چکا ہے، اس روایت میں زکوٰۃ کے عام اثر کو ظاہر کیا گیا ہے۔ اور اس کے ظاہری اور لفظی معنوں پر اس قدر اصرار درست نہیں۔ مؤلفة القلوب کے بارے میں مالکیہ مذہب یہ ہے: هم کفار۔۔۔ والتحقیق انه اذا دعت حاجة الاسلام الی استئلاف الکفار اعطوا من الزکوٰة والا فلا۔۔۔۔ ویلحق به الجاسوس ولو کافراً[19] یعنی "اس سے مراد کفار ہیں۔۔۔۔ اور تحقیق یہ ہے کہ جب اسلام کو کفار کے تالیف قلوب کی ضرورت ہو تو انھیں زکوٰۃ میں سے دیا جا سکتا ہے ورنہ نہیں۔۔۔۔ اور اس سے جاسوس کو بھی مل سکتا ہے گو وہ کافر ہی ہو۔" حنابلہ کا مسلک یہ ہے:۔ المؤلف هو السید المطاع فی عشیرة ممن یرجی اسلامه ویخشی شره[20] یعنی مؤلف سے مراد وہ سردار مطاع ہے اس قبیلہ کا جس کے اسلام لانے کی امید ہو اور جس کے شر سے ڈر ہو۔" گویا امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تالیف قلوب اور جاسوسی کی خاطر زکوٰۃ کافر پر خرچ کی جا سکتی ہے۔ یعنی اصولاً کافر زکوٰۃ سے خارج نہ رہا۔ قاضی ابو یوسف لکھتے ہیں:۔

حدثنی عمر بن نافع عن ابی بکر قال مر عمر بن الخطابؓ بباب قوم وعلیه سائل یسأل شیخ کبیر ضریر البصر فضرب عضده من خلفه وقال من ای اهل الکتاب انت؟ فقال: یهودی قال: فما الجاءك الی ما اری۔ قال:

عمر بن نافع نے ابی بکر سے روایت کی کہ حضرت عمرؓ کسی قوم کے دروازے سے گزرے اور اس پر ایک بہت بوڑھے نابینا سوالی کو دیکھا آپ نے پیچھے سے اس کے بازو کو ہلایا اور پوچھا کہ تم کون سے اہل کتاب ہو؟ اس نے کہا یہودی ہوں۔ آپ نے پوچھا تمہیں مانگنے پر کس چیز نے مجبور کیا۔ اس نے کہا جزیہ ادا کرنے کے لئے اور اپنی

---

[18] الام - الجزء الثانی - ص ۹۱

[19] کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه تالیف عبدالرحمٰن الجزیری - ص ۶۲۳ و ۶۲۴

[20] کتاب الخراج فصل فی من تجب علیه الجزیه - ص ۷۲

الجزية والحاجة والسن قال فاخذ عمرؓ بيده وذهب به الى منزله فرضخ له بشئ من المنزل ثم ارسل الى خازن بيت المال وقال انظر هذا وضرباءه فوالله ما انصفناه ان اكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم۔ انما الصدقات للفقراء و المساكين والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من اهل الكتاب وضع عنه الجزية ومن ضرباءه قال قال ابوبكر انا شهدت ذلك من عمرؓ ورايت ذلك الشيخ [۲۱]

حاجات پورا کرنے کے لئے بوڑھاپے میں مانگتا پھرتا ہوں۔ ابوبکر نے کہا پھر (حضرت) عمرؓ نے اس کا ہاتھ پکڑ لیا اور اپنے ٹھکانے پر لے گئے اور اسے کچھ چیز دی۔ پھر خزانچی کو بلایا اور کہا کہ اس کی اور اس قسم کے اور لوگوں کی خبرگیری کرو۔ خدا کی قسم ہم نے انصاف نہیں کیا۔ ہم اس کی جوانی سے فائدہ اٹھاتے رہے اور اب بڑھاپے میں اسے بے سہارا چھوڑ دیں۔ (پھر آپ نے پڑھا) تحقیق زکوٰۃ ہے فقراء کے لئے اور مساکین کے لئے (اور فرمایا) فقراء مسلمان ہیں اور یہ شخص مساکین اہل کتاب میں سے ہے اور اس پر سے اور اس جیسے دوسروں سے جزیہ ساقط کر دو۔ راوی نے کہا کہ ابوبکر نے کہا کہ میں حضرت عمر کے واقعہ کا خود شاہد ہوں اور میں نے اس بڈھے کو دیکھا ہے۔

اس روایت کے مطابق غیر مسلم اہل کتاب محتاج مساکین کے زمرے میں شامل اور زکوٰۃ کے حقدار ہیں۔

(۱۰) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت کے کئی ایسے واقعات ہیں جن میں غیر مسلموں کو عطیئے دیئے گئے مگر کہا جاتا ہے کہ یہ اختیاری صدقہ یا غنیمت وغیرہ سے ہوتا تھا۔ مثلاً امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ولا بأس ان يتصدق على المشرك من النافلة وليس له من الفريضة من الصدقة حق [۲۲] یعنی "اس میں کوئی حرج نہیں کہ مشرک پر نفل صدقہ میں سے خرچ کیا جائے لیکن فرض صدقہ (یعنی زکوٰۃ) میں اس کا کوئی حق نہیں۔" سمرقندی لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے [۲۳] جب غنیمت اور فے کی عدم موجودگی کی وجہ سے سیّد کے بارے میں حضورؐ کی صریح ممانعت کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے تو غیر مسلم کے بارے میں کوئی ممانعت موجود ہے تو اسے بھی حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ساقط سمجھنا چاہیئے۔ (باقی)

---

[۲۱] کتاب الخراج فصل فی من تجب علیہ الجزیہ ص ۷۲

[۲۲] الام الجزء الثانی ص ۶۱ — [۲۳] تحفۃ الفقہاء ص ۶۲۹

قسط نمبر ۴

دو مذہبی نظام ہائے فکر

تخلیقی اور تقلیدی

☆ ▭▭▭▭▭▭▭ الطاف جاوید

سائنس اگر وجود اور اُس کے مظاہر کے مرحلہ بمرحلہ تفصیلی و تجزیاتی علم کا ذریعہ ہے تو شعورِ نبوت ان کے مبداو معاد اور اُن کی تخلیقی غایت کا علم ہے۔ مذہبی تقلیدی نظام نے ان دونوں علوم میں سے سائنسی علم کو انسانی علم اور شعورِ نبوت کے حاصلات کو علمِ الٰہی قرار دے کر انسانی ارتقاء کے عمل میں ایک ناقابلِ حل رکاوٹ پیدا کر دی ہے۔

اس نظام نے ان دونوں مصادرِ علوم میں باہمی ربط و تعلق کو نظر انداز کر دیا اور ان کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر دیا، جس سے ان کے درمیان ایک ناقابلِ عبور خلیج حائل ہو گئی۔ اب انسانی ذہن اپنے دورانِ عمل میں ایک ہولناک اُلجھن میں مبتلا ہو گیا کہ اگر وہ سائنسی علم پر اپنی توجہ مرکوز کرے تو حیاتِ اُخروی میں اُس کی نجات خطرہ میں پڑتی ہے۔ کیوں کہ اُسے بتایا گیا ہے کہ سائنسی علم تو انسان کی اپنی ذہنی کاوش کا تخلیق کردہ علم ہے۔ اس لئے اس کا کوئی دینی مقام نہیں ہے۔ اور اپنی حیثیت میں غیر دینی ہونے کی وجہ سے اس کا شمار انسان کی اُن سرگرمیوں میں نہیں ہو سکتا جن سے نیک اعمال کا چشمہ پھوٹتا، اور نجاتِ اُخروی حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر انسانی ذہن سائنسی علم و عمل کو نظر انداز کر کے عبادات و اذکار پر اپنے وقت کا غالب حصہ صرف کرے تو فطرت، سماج اور نفس میں کام کرنے والی قوتوں اور قوانین کی تسخیر سے محروم رہ کر خلافتِ الٰہی کے بلند مرتبہ کی عظمتوں سے بے نصیب رہتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنسی علم و عمل اگر انسان کو خلافتِ الٰہی سے سرفراز کرتا ہے تو عبادات و اذکار اُس کے نفسیاتی تزکیہ و انجلاء سے اُسے نیابتِ الٰہی کی نعمتِ عظمیٰ سے ہمکنار کرتے ہیں۔

خلافتِ الٰہی اور نیابتِ الٰہی کے دونوں مقامات کا حصول حیاتِ انسانی کو مکمل کرتے اور نجاتِ اُخروی کی ضمانت بنتے ہیں۔ کیوں کہ یہ دونوں مقامات ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک سے محرومی دوسرے کی عدمِ تکمیل کا باعث بنتی ہے۔ اس طرح ان دونوں میں ایک نامیاتی ربط اور ایک تفاعلی تعلق پایا جاتا ہے۔ اس ربط و تفاعل سے زندگی کے تمام اعمال مسلسل عبادت کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ انسان تسخیرِ فطرت، خیرِ کلی اور حسنِ کامل کی اقدار کو بتدریج حاصل کرتا چلا جاتا

ہے اور اس طرح انفرادی و اجتماعی لحاظ سے اپنی نوعی غایت کے تحقق کے قابل ہو جاتا ہے۔

مگر مذہبی تقلیدی نظام نے سائنسی علم کو علم الٰہی کے دائرہ سے خارج کر کے خلافت و نیابتِ الٰہی کی وحدت کو ضائع کر دیا اور انسانی فکر و عمل کو ناقابلِ حل ثنویت میں مبتلا کر دیا جس سے اُس کے ارتقائی عمل کی رفتار میں سست روی اور شدید اُلجھنیں پیدا کر دی ہیں۔

سائنس کے تدریجی، تجزیاتی اور تجرباتی پراسس سے حاصل کردہ علم کو، جو اپنی نوعیت میں غیر جانب دار، بے لوث اور عالم گیر ہے اور جس کے حصول میں جتنا وقت صرف ہوتا ہے، وہ مسلسل عبادت میں شمار ہوتا ہے، علمِ الٰہی کے دائرہ سے نکال دینے کا ایک نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ملّتِ اسلامیہ میں خاص طور پر اور دیگر مذاہب میں عام طور پر علم بالوحی کی تشریح و تفسیر کرنے کی اجارہ داری کا حامل ایک مخصوص گروہ ہو جاتا ہے، جو کتبِ مقدسہ کے مفہوم کو حیاتِ تازہ اور حیاتِ امروز کے مسائل سے الگ کر کے اُنہیں غیر معاشرتی توہمات اور التباسات میں بدل دیتا ہے۔ اس گروہ کی بیان کردہ تشریح و تفسیر کا حیاتِ معاشرہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس کی حیثیت FAIRY TALES جیسی ہوتی ہے، جس کی مدد سے انسانی ذہن زندگی کے کسی اُلجھاؤ کو سلجھانے کی بجائے اُلٹا اس تشریح و تفسیر کے ساحرانہ توہمات کی افیون سے اپنے ہوش و حواس کھو بیٹھتا ہے۔

یہ مخصوص مذہبی گروہ اپنی تفسیر و تشریح سے محنت کش طبقوں کو ذہنی لحاظ سے اپاہج کرنے کا کام لیتا ہے تاکہ وہ استحصال پسند طبقوں کے خلاف اپنی آواز اُٹھانے کے قابل نہ رہیں۔ یہ طبقہ اُنہیں بتاتا ہے کہ اس کتابِ مقدس کا مقصود امیر اور غریب کے معاشی، سیاسی اور تہذیبی فرق کو مٹانا نہیں بلکہ سب کو خدا کا نیک بندہ بنانا ہے۔ خدا ہی نے امیر و غریب کی تقدیر کو لکھا ہے۔ لہٰذا صبر و شکر کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے۔

انسانی تاریخ کی کہانی میں اس تشریح و تفسیر نے جن بھیانک نتائج کو پیدا کیا ہے، وہ آقاؤں کا غلاموں پر قہرناک ظلم و جور، عورت کی غلامی و بے چارگی، قوموں کی قوموں پر چڑھائی، محنت کش عوام کی محنت کے استحصال، سرمایہ کے چند ہاتھوں میں جمع ہونے اور حقیقت و مافیہ پر رسم و ہیئت پرستی کو ترجیح دینے کی شکل میں ہمارے سامنے ہیں۔

اس گروہ نے ایسی ذہنی فضاء پیدا کر دی ہے کہ ملّتِ اسلامیہ میں سوشل ریفارمر، معاشی

مصلحین اور سائنس و ٹیکنالوجی کے ماہرین کی بجائے نام نہاد مجدد، مفسر، مجتہد، الامام اور الہادی پیدا ہوتے ہیں۔ جو اس مظلوم ملت کو توہماتی اور غیر معاشرتی تصورات کے اندھیروں میں اور دھکیل دیتے ہیں۔ ان حضرات کی بدولت ملتِ اسلامیہ اپنے معاشی، سیاسی اور تہذیبی مسائل کو حل کرنے اور انہیں مزید ترقی دینے کی بجائے مذہب کے مابعد الطبیعیاتی موضوعات پر بحث و مباحثہ میں مبتلا ہو گئی۔ مذہب کا یہی وہ پہلو ہے، جسے عہدِ حاضر کے ایک مفکر نے افیون قرار دیا ہے۔ اور ہمارا مذہبی دانش ور اس افیون کی تیاری میں شب و روز مصروف رہتا ہے۔

علامہ اقبالؒ نے "ارمغانِ حجاز" میں ابلیس کی زبان سے اسلام کے انقلابی و تخلیقی امکانات کا ذکر کرنے کے بعد اسی صورتِ حال کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ اگر مجھ کو کوئی خطرہ ہے تو اس اُمت سے ہے جس کی خاکستر میں اب تک شرارِ آرزو ہے۔ پھر وہ اسلام کی تعریف میں کہتا ہے کہ آئینِ پیغمبرؐ ناموسِ زن کا محافظ، مرد آزما اور مرد آفریں ہے۔ یہ ہر نوع غلامی کے لئے پیغام موت ہے۔ اس میں نہ کوئی فغفور و خاقان ہے نہ فقیرِ راہ نشیں۔ یہ دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف کرتا ہے اور منعموں یعنی مالداروں کو مال و دولت کا امین بناتا ہے۔ اس سے بڑھ کر فکر و عمل کا کیا انقلاب ہوگا کہ یہ زمین اللہ کی ہے بادشاہوں کی نہیں۔

اپنے مشیروں کو اسلام کے ان متوقع خطرات سے متنبہ کرنے کے بعد ابلیس اُن سے یوں مخاطب ہوتا ہے:۔

چشمِ عالم سے رہے پوشیدہ یہ آئیں تو خوب — یہ غنیمت ہے کہ خود مومن ہے محرومِ یقیں
ہے یہی بہتر الٰہیات میں اُلجھا رہے — یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں اُلجھا رہے
توڑ ڈالیں جس کی تکبیریں طلسمِ شش جہات — ہو نہ روشن اس خدا اندیش کی تاریک رات
ابنِ مریم مر گیا یا زندۂ جاوید ہے — ہیں صفاتِ ذاتِ حق سے جدا یا عینِ ذات
آنے والے سے مسیحِ ناصری مقصود ہے — یا مجدد جس میں ہوں فرزندِ مریم کے صفات
ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم — اُمتِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات
کیا مسلماں کے لئے کافی نہیں اس دور میں — یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات و منات
تم اسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے — تا بساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات

خیر اس میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام — چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہانِ بے ثبات
ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر — جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات
ہر نفس ڈرتا ہوں اس اُمت کی بیداری سے میں — ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات
مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اُسے — پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اُسے

اب اِس افیون کا ایک ہی توڑ ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی سے حاصل شدہ علم کو انسانی علم قرار دے کر نجس و ناپاک تصوّر نہ کیا جائے۔ بلکہ اس کے برعکس پنہائے ارض و سماء میں پھیلے ہوئے وجود اور اُس کے مظاہر کے علم کو جنہیں انسان نے نہیں خود حق تعالیٰ نے تخلیق کیا ہے، علم الٰہی تسلیم کیا جائے۔ کیونکہ مظاہر کے روپ میں حق تعالیٰ کی خود اپنی ذاتِ اقدس جلوہ گر ہے اور یہ بات تو عیاں ہے کہ وجود اللہ کا ہی ہو سکتا ہے۔ غیر کا نہیں، ورنہ شرک لازم آئے گا۔

قصہ مختصر۔ حیاتِ انسانی کو جو مسائل آج درپیش ہیں اور جن کا صحیح حل نہ ملنے کی وجہ سے انسانی صفوں میں انتشار و افتراق پھیلا ہوا ہے، ایٹمی جنگ کی تباہ کاریوں کے خوف سے خون خشک ہوا جا رہا ہے، نوخیز نسلِ انسانی حیات کی غایتِ اُولیٰ پر مطلع نہ ہونے کی وجہ سے اخلاقی اور روحانی افلاس میں مبتلا ہے اور مذہبی پیشوائیت غیر سماجی اور توہماتی تصورات کی افیون تیار کرنے اور اُسے تقسیم کرنے میں مصروف ہے۔

اِن تمام غلط اور غیر انسانی رجحانات و میلانات کا علاج نظری لحاظ سے ثنویت کی بجائے توحید کو اپنا لینے میں ہے۔ تاکہ حیاتِ انسانی، جس کا منبع و مصدر خود ذاتِ باری تعالیٰ ہے، اپنے تمام پہلوؤں اور رُخوں میں ایک نامیاتی کُل متصور ہو سکے اور اُس کے حسن کو نکھارنے، اُس کے عمرانی فکری اور روحانی و اخلاقی اداروں کو ارتقا پذیر اور ترقی کرنے کے لئے جو بھی قدم اُٹھایا جائے وہ بیک وقت دنیوی بھی ہو اور دینی بھی، اور اس عمل میں جتنا وقت صرف ہو، اُسے مسلسل عبادت شمار کیا جائے۔ فطرت، سماج اور نفسِ انسانی کے متعلق سارے سائنٹی فک علم کو علم الٰہی کا حصہ تصور کیا جائے، جسے علم بالوحی کی روشنی میں انسان اپنی نوعی غایت کے حصول کے لئے استعمال میں لا سکے، تاکہ وہ اس کرۂ ارض پر خلافت و نیابتِ الٰہی کے مقامِ عظمیٰ پر فائز ہو کر اپنی تکمیل کا مظاہرہ کر سکے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کون سی مذہبی شخصیت کو اس تقلیدی مذہبی نظام کے دائرہ سے باہر سمجھا

جائے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو فطرت اور معاشرہ کے ارتقائی اور تخلیقی عمل کو تسلیم کرے اور اس عمل کی منطق کے مطابق ہر نئے عہد کے نئے تقاضوں اور مطالبات کو پورا کرنے کی جدوجہد کرے اور مذکورہ بالا رجعت پسند اور دشمنِ ارتقاء و تخلیق اقدار کا انکار کر دے۔ قرآنی فکر کے عالم گیر اور ہمہ گیر مضمرات و متضمنات کو معروضی طور پر جیتی جاگتی شکل میں لانے کے لئے راستہ کی فکری و عملی رکاوٹوں اور رجعت پسند قوتوں پر قابو پانے کی مجاہدانہ کوشش کرے تو وہ شخصیت خود بخود اس مقلدانہ نظام سے باہر متصور ہوگی، کیوں کہ اُس نے اپنے صحت مند اور تخلیقی شعور کا ثبوت دیا ہے۔

اسلام زندگی کو ایک نامیاتی کُل تصور کرتا ہے۔ اس کُل کے مختلف پہلوؤں کو تو دیکھا اور جانچا جا سکتا ہے مگر اِن کو ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اِن کے درمیان نہ صرف ہم رشتگی[1] اور تفاعل[2] ہی پایا جاتا ہے، بلکہ یہ باہم ایک دوسرے پر منحصر بھی ہیں۔ یہ تو ممکن ہے کہ اِن تمام پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو وقت کی ضرورت کے مطابق باقی پہلوؤں سے اہم قرار دے دیں اور اپنی توجہ کی زیادہ مقدار اس پر صرف کریں۔ مگر یہ بات شاید ناممکن ہے کہ اس ایک پہلو کو باقی پہلوؤں سے قطعاً علیحدہ کر کے اُس سے کام لے سکیں۔

اس کا معنیٰ یہ ہے کہ اسلام اپنے نظریاتی اور فکری ڈھانچہ میں کسی قسم کی ثنویت اور شرک آمیز خیالات کو برداشت نہیں کرتا۔ یہ دونوں نظریات اسلام کی روح کے قطعاً مخالف ہیں۔

اسلامی تعلیمات کے معاشی، سیاسی، عمرانی اور فکری پہلو جس طرح آپس میں متحد ہیں، اسی طرح اُس کا تعلیمی پہلو بھی اُن کے ساتھ پیوستہ ہے۔ ہم اسلامی نظامِ تعلیم میں کسی قسم کی ثنویت کو راہ نہیں دے سکتے۔ اگر ایسی کوشش کریں بھی تو اسلام کا تعلیمی نظام اپنی افادیت کھو دیگا۔ اور وہ انسان دوست اور حیات پرور نتائج نہیں نکلیں گے جن کی توقع اس تعلیمی نظام سے کی جاتی ہے۔

مگر عملاً کیا ہو رہا ہے؟۔ اسلام کے تعلیمی نظام کی زمین میں ثنویت کے پودے کی آبیاری پچھلی دو صدیوں سے کی جارہی ہے۔ یعنی اُس کے تعلیمی ڈھانچہ کو دینی اور دنیوی خانوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلا کہ نہ دین رہا اور نہ دنیوی ترقی ہاتھ آئی۔

دراصل دین اور دنیا کی تقسیم ہی غیر اسلامی ہے۔ کیوں کہ اسلام ایک ہدایت ہے، ایک

---

[1] INTERCONNECTION [2] INTERACTION

پروگرام ہے زمان و مکانِ محسوس میں پائی جانے والی حیاتِ انسانی کے تزکیہ، ارتقاء اور انسانی اُمت کے اتحاد و یک جہتی کا۔ لہٰذا اسلام اپنے اتحاد و ارتقاءِ انسانیت کے اِس پروگرام میں کسی طرح بھی عقیدہ پرستی، ہیئت پرستی، مذہبی گروہ بندی اور غیر تخلیقی ماضی پرستی کو برداشت نہیں کرتا۔ کیونکہ اسلام کا یہ پروگرام یا ھدایت بیک وقت دنیوی بھی ہے اور دینی بھی۔ بلکہ صحیح الفاظ استعمال کئے جائیں تو یہ خالص دنیوی ھدایت ہے۔ جو دینی ان معنوں میں ہے کہ یہ دنیوی زندگی کو اس غایت یا نصب العینیت کے ماتحت ایسے خطوط پر استوار کرتی ہے کہ حیات کے نفسیاتی اور معاشرتی حوالی میں ایسا صحت مند اور متزکی انقلاب رونما ہو جو اُسے نہ صرف حیات بعد موت میں قربِ الٰہی کی نعمت سے سرفراز کر سکے بلکہ زمان و مکان کے اس محسوس مرحلہ میں بھی وہ اس ارفع و اعلیٰ حالت کا عملی تجربہ کر سکے۔ اس مقصد کے لئے زندگی کو دینی اور دنیوی خانوں میں تقسیم کرنا بے سود ہی نہیں بلکہ بے حد نقصان دہ بھی ہے۔ کیونکہ ہر دنیوی عمل دینی بھی ہو سکتا ہے اور غیر دینی بھی۔ لہٰذا دین اور دنیا کی ثنویت اسلام کے مزاج کے خلاف ہے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو تعلیمی نظام کے ذریعہ ہی حیاتِ قومی یا ملی اپنی داخلی تمناؤں اور نصب العینوں کا اظہار کرتی ہے۔ ہم نظامِ تعلیم کے ذریعہ ہی اُس نصب العینی شخصیت کو حاصل کر سکتے ہیں جس کا تصور ہمیں اسلام دیتا ہے۔ اگر تعلیمی نظام کو ہی دینی اور دنیوی خانوں میں بانٹ دیا گیا تو اُس موعودہ اسلامی نصب العینی شخصیت کا حصول ناممکن ہو جائے گا۔ اس اسلامی مقصد کے عملی حصول کے پیشِ نظر دار العلوم اور یونیورسٹی کو باہم ملا دینے کی ضرورت ہے تاکہ یونیورسٹی میں پڑھائے جانے والے جدید علوم و فنون کو قرآن و حدیث کے نصب العینوں کی روشنی میں طلبہ کے اذہان میں اُتارا جاسکے۔

اگر دینی مدارس یونیورسٹیوں سے الگ رہے تو ایک طرف تو جدید علوم و فنون سے متعلق اسلامی ہدایات سے ان دینی مدارس کے طلبہ بے بہرہ رہیں گے اور دوسری طرف وہ ان عربی مدارس میں پڑھائے جانے والے مضامین کے متعلق اُن عظیم ترقیوں اور اضافوں سے نابلد رہیں گے جو انسانی تحقیق و کاوش سے اِن مضامین میں برگ و بار آچکے ہیں۔ کیا ایسی صورتِ حال میں یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ یہ ثنویت پسند نظامِ تعلیم ہمیں ایک بار پھر ابن رشد، ابو نصر فارابی، غزالی اور ابن تیمیہ، جلال الدین رومی اور ابن عربی جیسی عظیم شخصیتیں دے سکے گا؟ اگر ایسا نہیں تو ہمارے اساطین مذہب اپنے ذاتی مفاد اور مرجعِ خلق بننے کی

ہو رہی ہے اسلام کا اتنا عظیم الشان نقصان سے دوچار ہونا گوارا فرمالیں گے؟۔ میں سمجھتا ہوں، اگر ایسا گوارا کر لیا جائے تو یہ کھلی ہوئی اسلام دشمنی اور انتہائی خود غرضی ہوگی۔

اگر عربی دارالعلوموں اور جدید یونیورسٹیوں کی تعلیمی فضاء کا موازنہ کیا جائے، جن میں ہمارے دینی و دنیوی طلبہ کے اذہان پروان چڑھتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ دارالعلوموں میں تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کو ایسی کتب پڑھائی جاتی ہیں، جن کے مضامین جامد اور ٹھٹھرے ہوئے اور اُن کے اوراق مرورِ ایام کی گرد سے اَٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ اُن کے تنگ و تاریک حجرے، میلی چٹائیاں اور گھٹیا قسم کی غذا جو عام طور پر نیم دھلے برتنوں میں زمین پر بیٹھ کر کھائی جاتی ہے، ان مدرسوں کی چار دیواری کے اندر عہدِ جدید کے علم و ثقافت کی آنکھوں کو چندھیا دینے والی تیز روشنی کی ایک کرن تک نہیں پہنچتی۔ ان میں طلبہ کو بتایا جاتا ہے کہ تسخیرِ فطرت کا عمل اور سائنسی علوم دونوں غیر مذہبی چیزیں ہیں۔ عہدِ حاضر کا انسان فطرت، معاشرہ اور النفس کے متعلق اپنی تحقیق و کاوش سے جتنا علم منکشف کر رہا ہے، یہ علم الٰہی کا حصہ نہیں ہے۔ اگرچہ فطرت، معاشرہ اور انسانی شعور و نفس کو اللہ نے ہی تخلیق کیا اور اُن میں کام کرنے والے قوانین بھی اُس نے وضع کئے ہیں، مگر اس تخلیق اور اس کے قوانین کے علم کو علم الٰہی نہیں سمجھا جاتا۔

اِن مدارس میں ملٹن، ورڈز ورتھ، شیکسپیئر، گوئٹے اور ٹینی سن وغیرہ کے تخلیق کردہ عظیم ادب سے، جس میں فطرتِ انسانی کے غوامض و اسرار کو بہتر طور پر بے نقاب کیا گیا ہے، طلبہ یکسر بے بہرہ تو رہتے ہی ہیں۔ لیکن وہ فارسی اور عربی کے اعلیٰ ادب سے بھی آگاہ نہیں ہو پاتے۔

فنونِ لطیفہ کے متعلق کچھ جاننا تو کہیں رہا، اُن کا نام لینا ہی کفر بکنے کے مرادف سمجھا جاتا ہے۔ جدید نظاماتِ فلسفہ کے متعلق سمجھ لیا گیا کہ ان میں سوائے زندقہ کے شاید اور کچھ بھی نہیں پایا جاتا ہے۔ چاہے سپینوزا، کانٹ اور ہیگل مذہب کو دلائل قاطع سے کتنا ہی مسلح کر گئے ہوں۔ غرض ذہن اور ذوقِ جمال کی پرورش اور جلاء کے لئے کوئی سامان نہیں مہیا کیا جاتا۔ ان مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کے لئے حیاتِ حاضرہ کی شاداب اور زرخیز راہیں تقریباً مسدود ہوتی ہیں۔ ایسی مفلس اور مایوس کن فضاء میں جس قسم کے وسعت پذیر ذہن کی تعمیر ہو سکتی ہے، عیاں ہے۔ اور یہ ذہن دامنِ حیات کو علم و تہذیب کے جن انمول موتیوں سے مالا مال کر سکتا ہے، وہ بھی

ظاہر و باہر ہے۔

اس کے برعکس یونیورسٹیوں اور اُن کی اقامت گاہوں کی پاکیزہ وارفع اور علم پرور فضا ہمارے سامنے ہے۔ اُن کی پُر شکوہ عمارتیں، اُن کے شاداب سبزہ زار، اُن کی تازہ ہوا اور روشنی سے بھرپور اقامت گاہیں، اُن کے وسیع و عریض لیکچر ہال اور تعلیمی کمروں کے آگے بڑے بڑے پھیلتے ہوئے برآمدے، ہزاروں اور لاکھوں کتابوں پر مشتمل لائبریریاں، اُن کی چار دیواری کے اندر چار دانگ عالم سے تازہ بتازہ اور نو بہ نو تحقیق شدہ علم کھچا چلا آتا ہے۔ اُجلے لباس پر سیاہ طیلسان پہنے ہوئے اور ہاتھوں میں جدید ترین علوم پر مشتمل بھاری بھرکم کتابیں لئے طلبہ و طالبات کے گروہ، ذوقِ جمال کی پرورش کے لئے تمام فنونِ لطیفہ کی تعلیم کا بندوبست، اور اُن کی زمان و مکان پر کمند ڈالنے اور فطرت کے پوشیدہ بھیدوں کو بے نقاب کرنے والی تجربہ گاہیں، اُن کے ذہنوں کو بے حد وسعت اور ہر نئے تجربہ کو اپنانے کی توفیق عطا کرتی ہیں۔ ان یونیورسٹیوں میں کائنات کے گوشوں کو کہاں تک کھنگالا گیا ہے اور اس سے انسان کے ذہنی عروج کی کیا حالت ہے۔ ایک اقتباس کے ذریعہ پیش خدمت ہے۔

"آئین سٹائن کہتا ہے، کائنات محدود مگر بیکراں ہے، ایک طرف سے آواز آتی ہے۔ کائنات ہر لحظہ بدل رہی ہے۔ دوسری طرف سے شور اُٹھتا ہے، کائنات سُکڑ رہی ہے۔ کوئی کہتا ہے: مادہ فنا ہو کر اور توانائی میں تبدیل ہو کر فضا میں بکھر رہا ہے۔ لیکن ساتھ ہی خبر آتی ہے کہ بیرونی فضا میں دُور کہیں مادے کی تخلیق ہو رہی ہے۔ اِدھر مادے اور نور کی ثنویت اور مادے کی تعمیم در تقسیم سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم کسی انقلاب آفریں نظریہ کے قریب آپہنچے ہیں جو پُرانی گتھیوں کو سلجھا کر کائنات کے معمے کا حل سلجھائے گا۔" (جدید طبیعیات کا تعارف)

کیا اس موازنے سے ہمارے اکابر مذہب اس بات کو نہیں سمجھ سکتے کہ آخر دینِ حق اور اسلام کے علوم جدیدہ نے کیا جُرم کیا ہے کہ اُنہیں دار العلوموں کے یتیم خانوں میں رکھ کر اُن کے ساتھ سوتیلی اولاد کا سا سلوک کیا جائے۔

درسِ نظامی کا مسئلہ

تاریخِ اسلام کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ آج کی طرح کبھی بھی دینی اور دنیوی مدارس الگ

الگ نہیں تھے۔ ایک ہی درس گاہ میں جہاں حدیث و تفسیر کا علم پڑھایا جاتا تھا۔ وہیں اُس عہد کے دوسرے دنیوی علوم کا درس بھی دیا جاتا تھا۔ درسِ نظامی جن مضامین پر مشتمل ہے، اُنہیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خالص دینی نصاب نہیں ہے۔ بلکہ یہ مضامین اُس عہد کے مختلف علوم و فنون پر مبنی ہیں منطق، فلسفہ، قانون، طب، ریاضی اور جیومیٹری اگر آج دینی علوم نہیں ہیں تو اُن دنوں بھی نہیں تھے۔

اصل بات یہ ہے کہ جس طرح آج ہم سمجھتے ہیں کہ جدید ادب، طبیعیات و کیمیا، فنونِ لطیفہ، معاشیات و سیاسیات اور فلسفہ و منطق پڑھنے سے قرآن و حدیث کے غوامض کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ کیوں کہ یہ علوم حیاتِ ذہنی اور عمرانی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتے اور اُن میں کام کرنے والے فطری قوانین کا انکشاف کرتے ہیں۔ جن کی مدد سے ہم اِن علوم میں دست گاہ حاصل کرتے اور اُنہیں اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرتے ہیں۔ ہمارے قدیم بزرگوں نے بھی اس حقیقت کو سمجھ کر اپنے عہد کے تمام علوم پر مشتمل ایک نصاب مرتب کیا اور ان علوم کی تحصیل کے بعد جس طرح کا اندازِ نظر پیدا ہوا، اُس سے دینی علماء نے قرآن و حدیث اور فقہی مسائل کی تفسیر و تشریح فرمائی۔

بعینہٖ برطانوی عہد کے آغاز میں جب یورپ سے درسِ نظامی میں پڑھائے جانے والے مضامین، مزید تحقیق و تفحص سے اضافہ پذیر ہو کر متحدہ ہندوستان میں پہنچے تو اُن کی تعلیم سے بھی ایک اندازِ نظر پیدا ہوا، جو ظاہر ہے کہ قدیم اندازِ نظر سے زیادہ ترقی یافتہ اور زیادہ پُرمایہ تھا۔ اور سرسید، مولوی چراغ علی اور مفتی محمد عبدہٗ وغیرہ جدید علماء اسلام نے اس ترقی یافتہ اندازِ نظر سے قدیم تفاسیر، علم الکلام اور دوسرے دینی مضامین کا نئے سرے سے جائزہ لیا تو منطقی طور پر جہاں اُنہوں نے اِن مضامین میں قابلِ قدر نئے اضافے کئے، ان کو نئے سرے سے مدون کیا، وہاں اسی جدوجہد میں اپنے قدیم بزرگوں کی آراء و نقطہ نظر سے اختلاف بھی کیا۔ مگر دار العلوموں میں درسِ نظامی پڑھنے والے بزرگ چونکہ اُن کے ترقی یافتہ اندازِ نظر سے، جو نئے علوم کے مطالعہ سے پیدا ہوئی تھی، ناواقف تھے۔ لہٰذا اُنہوں نے اِن جدید اضافوں اور نئی تنقید کو دین میں تحریف کے مترادف خیال فرمایا۔

آج جس عہد میں یہ تحریر لکھی جا رہی ہے، وہ اپنے ماضیہ میں اُس دور سے بھی آگے نکل گیا ہے، جس کا آغاز برطانوی عہد کے اوائل میں ہوا تھا۔ وہ علوم جنہیں سرسید کے عہد میں علی گڑھ یونیورسٹی میں پڑھایا جاتا تھا،

آج مزید ترقی کر چکے ہیں، اور کئی نئے علوم جن کی تدوین اُس عہد میں عمل میں نہیں آئی تھی، آج مدوّن ہو چکے ہیں۔ مغرب کی نشاۃِ ثانیہ کے بعد ایک بار پھر ۱۹۱۷ء کے وسط ایشیاء کے عمرانی انقلاب نے ایک ایسے اندازِ نظر کو تشکیل دیا ہے، جو اپنے جوہر میں سرمایہ دارانہ نظام کے ماتحت پروان چڑھنے والے علوم سے ترتیب پانے والے اندازِ نظر سے قطعاً مختلف ہے۔

لہٰذا آج کا مسلمان طالب علم جب ان علوم کا مطالعہ کرتا ہے تو اُس کا اندازِ نظر سر سیّد اور مولانا شبلیؒ سے بھی زیادہ ترقی یافتہ اور پُرمایہ ہو جاتا ہے۔ اور اس اندازِ نظر سے جب وہ قرآنِ حکیم کا مطالعہ کرتا اور دوسرے دینی علوم کو پڑھتا ہے تو اُس کے نتائج اُنیسویں صدی کے وسط آخر کے جدید علماء اسلام سے بالکل مختلف صادر ہوتے ہیں۔ چنانچہ درسِ نظامی کے علوم کے مطالعہ سے پیدا ہونے والے اندازِ نظر کے لئے اس عہد میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ ہمارا ملک جتنی تیزی کے ساتھ صنعتی بنتا جائے گا اور ہمارے خارجی تعلقات باہر کے ممالک سے جتنے گہرے ہوتے جائیں گے، اس قدیم اندازِ نظر کی صف لپیٹنے میں اتنی ہی جلد مدد ملے گی۔

دینی اور دنیوی کی تقسیم کا اب وقت پورا ہو چلا ہے اور بہت ہی کم عرصہ رہ گیا ہے جس میں یہ اندازِ نظر دو چار سانس اور لے سکتا ہے۔ یہ فیصلہ تاریخ کے ارتقائی عمل کا ہے اور تاریخ کا ارتقائی عمل، حق تعالیٰ کی فعلیتِ مطلقہ کے تخلیقی عمل کا دوسرا نام ہے۔ لہٰذا یہ سمجھنا کہ درسِ نظامی کوئی آسمانی نصاب ہے، جس میں ردّ و بدل کرنا گناہِ عظیم ہے، ایک غیر عقلی بات ہے۔ کہا جاتا ہے کہ درسِ نظامی کے مطالعہ سے دینی مسائل کو سمجھنے کے لئے ٹھوس علمی ذہن پیدا ہوتا ہے، تو یہ بات کسی حد تک درست ہے۔ مگر یہ ٹھوس علمی ذہن اُسی ادب کا مطالعہ کر سکتا ہے جو درسِ نظامی کی اصطلاحی زبان میں لکھا گیا ہے۔ جب اس ادب کو آج کے جدید عہد کی علمی زبان میں پھر سے مدوّن کر لیا گیا تو درسِ نظامی کی افادیت قطعاً ختم ہو جائے گی۔ اور یہ بات ایسی اہم نہیں ہے کہ اس کے لئے اتنے بڑے بڑے دارالعلوم قائم کئے جائیں یا اُنہیں باقی رکھنے کے لئے وافر رقوم خرچ کی جائیں۔ بلکہ اُس کے برعکس صحیح راستہ یہ ہے کہ ہمارے مذہبی اذہان جدید علوم کی تحصیل کے ساتھ درسِ نظامی کی زبان کا بھی مطالعہ کریں اور ان دینی علوم کو آج کی زندہ علمی زبان میں نئی نسلوں کے لئے پھر سے مدوّن کریں۔

آج درسِ نظامی کو قائم رکھنا ایسے ہی ہے، جیسے آج کے سائنسی مسائل کو سمجھنے اور پڑھنے کے لئے دو سو برس پہلے کی قدیم لاطینی اور یونانی زبان میں مدوّن شدہ سائنسی مسائل کو پڑھا جائے۔ یقیناً ایسا کرنا ایک احمقانہ فعل ہوگا۔ اس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ درس نظامی خالص دینی معاملہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک دنیوی مسئلہ ہے جس کے ساتھ وقت ویسا ہی سلوک کرے گا، جیسا اُس نے دیگر قدیم علوم کے ساتھ کیا ہے۔

دارالعلوموں کی آزاد حیثیت کا مسئلہ

کہا جاتا ہے کہ دارالعلوموں کو محکمۂ اوقاف کے ماتحت دے دینے سے اُن کی آزاد حیثیت ختم ہو جائے گی۔ اگر مسئلہ کو بہ نظرِ اعماق دیکھا جائے تو پتہ چلے گا کہ اِن دینی درس گاہوں کی آزاد حیثیت آج تک کبھی قائم ہی نہیں ہوئی۔ آزاد حیثیت کا مفہوم یہ نہیں ہوتا کہ کوئی ادارہ حکومت کی سرپرستی سے باہر ہو، بلکہ حقیقی مفہوم یہ ہوتا ہے کہ وہ ادارہ کسی بھی معاشرتی طبقہ کی مالی یا اخلاقی مدد سے بے نیاز ہو اور محض اپنے ہی ذرائع سے اپنے وجود کی حفاظت کر رہا ہو۔

اس کے برعکس ہمارے مذہبی مدرسے متحدہ ہندوستان میں نوابوں اور جاگیرداروں کی مالی اور اخلاقی سرپرستی میں پروان چڑھتے تھے۔ اور آج مل مالکوں اور زمینداروں سے دولت کی تھیلیاں وصول کرتے ہیں۔ ملک کے مالدار اور سرمایہ دار طبقہ کی سرپرستی کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے کسی دارالعلوم سے اسلامی سوشلزم کے حق میں کبھی کوئی آواز نہیں اُٹھی بلکہ ان کے ماہناموں میں رُوس اور امریکہ کو ترازو کے ایک ہی پلڑے میں تولا جاتا ہے۔ اور یہاں تک ارشاد فرمایا جاتا ہے کہ اِن دونوں کی حیثیت میں محض سوّر اور کتے کا فرق ہے۔

ابھی پچھلے دنوں کراچی کے ایک مشہور عالم کی طرف سے مزدوروں کی ہڑتال کے متعلق فتویٰ "ماہنامہ البلاغ" میں شائع ہوا تھا جس میں فرمایا گیا تھا کہ چونکہ مزدور اپنے آپ کو سرمایہ دار کے ہاتھ میں بیچ کر دیتا ہے، اس لئے اُسے ہڑتال کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ ہے اُس دانش کا شاہکار جسے درسِ نظامی نے پیدا کیا ہے۔ یہ دانش اتنی بودی اور ناسمجھ ہے کہ درسِ نظامی کی تدوین کے عہد میں پائے جانے والے غلام اور آج کے آزاد محنت کش کی معاشرتی حیثیت میں کوئی فرق نہیں دیکھ سکتی۔ لہٰذا یہ سمجھنا کہ ہمارے دینی دارالعلوم کسی آزاد حیثیت کے مالک ہیں ایک فریب سے زیادہ نہیں۔ یہ مدارس ملک کے مترفین طبقہ کی سماجی

حیثیت کو برقرار رکھنے اور اس کا دفاع کرنے کا ایک آلہ ہیں جنہیں یہ طبقہ، محنت کش عوام کے خلاف استعمال کرتا رہتا ہے۔

ہمارے مذہبی رہبروں کو ایک بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ وہ جس عہد میں سانس لے رہے ہیں، یہ اتنا ظالم ہے کہ مفاد پرست عزائم کو چاہے کتنے ہی مقدس لبادوں میں لپیٹ کر رکھا جائے، یہ اُن سب کو چاک کر کے حقیقت کو عریاں کر دیتا ہے۔ اس عملِ جراحی میں وہ اپنے آپ کو تاریخی لحاظ سے حق بجانب تصور کرتا ہے۔ اور اس تاریخی واقعہ کو بھی کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ آج سے نصف صدی پہلے جب وسط ایشیاء، ترکی اور دوسرے مسلم ممالک میں تاریخ نے اپنا رُخ بدلا۔ تو اُس عہد کے دینی مدارس، اُن کے فارغ التحصیل علماء کے مواعظ، اُن کی امامت و خطابت اور درس و تدریس اس تبدیلی کو نہ روک سکے۔ کیونکہ تاریخ کی تبدیلی حق تعالیٰ کی شان کی تبدیلی ہوا کرتی ہے۔ آج وسط ایشیا کا عمرانی تجربہ سارے کرۂ ارض پر پھیل چکا ہے۔ اور اقوامِ عالم اس بے حد ترقی پسند عمرانی قوت کی منشاء کے مطابق اپنے تعلیمی، معاشی، معاشرتی اور فکری اداروں کو نئے سرے سے ترتیب و تدوین دینے میں مصروف ہیں۔ لہذا ہمارا مذہبی ذہن بھی اس نئے عمرانی اور فکری تجربہ سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس تاریخی جبریت کی اہمیت کو جتنی جلد ہم تسلیم کریں ہمارے حق میں بہتر ہو گا۔ کیوں کہ تاریخ کے جبریِ عمل کو روکنا بشری قوتوں کے اختیار سے باہر ہوتا ہے۔ (باقی)

فلسفہ، علم اور قرآن

پر ایمان کی کہانی

گو ابن رشد نے امام غزالی کی کتاب "تہافۃ الفلاسفۃ" کی تردید میں "تہافۃ التہافۃ" لکھی اور امام غزالی نے فلسفیوں پر جو اعتراضات کئے تھے، ان کا اپنی اس کتاب میں جواب دیا۔ لیکن جہاں تک خود ابن رشد کا تعلق ہے، اس نے ہرگز یہ نہیں کہا کہ جہان قدیم ہے۔ اور نہ وہ اللہ کی صفت ارادہ کا منکر ہے۔ البتہ وہ قِدَم اور ارادہ الٰہی کے معنی کی وضاحت فلسفیانہ انداز سے کرتا ہے اور اس طرح وہ یہ ثبوت دیتا ہے کہ ارسطو اور دوسرے فلاسفہ نے اللہ کے وجود کا انکار نہیں کیا اور نہ وہ صفت ارادہ کے منکر ہیں

ارسطو اس معنی میں جہان کے قدیم ہونے کا قائل ہے کہ اللہ نے اُسے ازل سے ہی پیدا کر رکھا ہے۔ اس کی دلیل اُس کا وہ قول ہے، جو اُس نے اپنی کتاب فصل المقال میں دیا ہے۔

جہان کے قدیم اور حادث ہونے کے مسئلہ میں اشعری متکلمین اور متقدین حکماء اور بالخصوص بعض قدماء کے درمیان صرف نام کا اختلاف ہے۔ اور وہ یوں کہ اُن کا اس پر اتفاق ہے کہ موجودات کی تین اصناف ہیں۔ ان میں سے دو تو دو اطراف ہیں اور ایک اُن دو کے درمیان واسطہ ہے۔ پس ان سب کا دو اطراف کے نام رکھنے پر تو اتفاق ہے اور ان اطراف کے درمیان جو واسطہ ہے، اُس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک طرف تو وہ موجود ہے۔ جو اپنے سوا دوسری شے سے اور کسی اور شے کے ذریعہ وجود میں آیا۔ اس سے میری مراد سبب فاعل اور مادہ ہے۔ زمان اس موجود پر یعنی اس کے وجود میں آنے پر مقدم ہے۔ اور یہی صورت حال اُن اجسام کی ہے جن کی تکوین کا حِس سے ادراک کیا جاتا ہے، جیسا کہ پانی، ہوا، زمین، حیوان اور نبات وغیرہ ہیں۔ موجودات کی اس صنف کے نام پر تمام قدماء اور اشعریین کا اتفاق ہے۔ اس کا اُنہوں نے حادث نام رکھا ہے۔

اس صنف کے مقابل موجودات کی وہ طرف ہے، جو نہ کسی دوسری شے سے اور نہ کسی شے کے

ذریعہ وجود میں آئی اور زمان اس سے مقدم نہیں۔ اور اس کے نام پر بھی سب قدماء اور اشعریین کا اتفاق ہے۔ اور اس کا نام انھوں نے قدیم رکھا ہے۔ اس موجود کا ادراک برھان سے ہوتا ہے۔ اور یہ ہے اللہ تبارک و تعالیٰ۔ جو کل کا فاعل، اُس کا مُوجد اور اُس کا حافظ ہے۔ یہ ذات پاک ہے اور اس کا مرتبہ بڑا بلند ہے۔

اور موجودات کی وہ صنف جو ان دو اطراف کے درمیان ہے، وہ دوسری شے سے موجود نہیں اور نہ زمان اُس پر مقدم ہے۔ لیکن وہ ایک دوسری شے سے موجود ہوئی۔ اس سے میری مراد فاعل سے ہے۔ یہ صنف سارے کا سارا عالم ہے، اور یہ دوسرا وجود ہے۔ اس کا معاملہ بالکل واضح ہے۔ اس کی کچھ تو مشابہت وجود حقیقی یعنی عالم شہادت سے ہے اور کچھ وجود قدیم یعنی اللہ سے۔ اب جس نے اس صنف وجود یعنی عالم پر اُس کی قدیم سے مشابہت کو اُس کے حادث کی مشابہت پر غالب کر لیا۔ اُس نے اِس عالم کو قدیم کا نام دیا۔ اور جس نے اس کی حادث کی مشابہت کو غالب کر لیا۔ اُس نے اُسے حادث کا نام دیا۔

اے حیران! اس بات سے تم پر واضح ہو گا کہ وہ (ابن رشد) عالم کے حدوث کا اعتراف کرتا ہے۔ اور اس کا قائل ہے کہ عالم اپنے اصلی مادے اور اپنی موجودہ صورت میں اللہ کی مخلوق ہے۔ لیکن وہ اس ضمن میں متکلمین کی رائے اور ارسطو کی رائے میں قربت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ میں اُس کے اِس کلام سے اور اُس کے دوسرے اقوال سے جو سمجھا ہوں، وہ یہ ہے:۔ اُس کی فکر کو عدم سے تخلیق کے معنی اور زمان کے معنی کے تصور میں بہ نفسہ وہی مشکل پیش آئی جو ابن طفیل اور دوسرے فلسفیوں کو پیش آئی تھی۔ چنانچہ اُس (ابن رشد) نے قرآن مجید کی پناہ لی اور قرآن مجید سے وہ یہ سمجھا کہ خالق علیم و حکیم ہے اور وہ جانتا ہے کہ ان امور کے تصور کرنے میں ہماری عقلوں کو کس قدر درماندگی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اور اُس نے چاہا کہ لوگوں کے لئے ایمان کا معاملہ آسان کرے۔ پس اُس نے لوگوں کو اُن کی عقلوں کے مطابق مخاطب کیا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اِس مشاہدے میں آنے والے عالم کی تخلیق مادے سے ہوئی، جسے اللہ نے پہلے پیدا کیا تھا۔ چنانچہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب فصل المقال میں لکھتا ہے:۔ اللہ تعالیٰ کا یہ قول:۔

" وھو الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام وکان عرشہ علی الماء" (اور وہ

ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اُس کا عرش پانی پر تھا)۔ اپنے ظاہر میں اس امر کا مقتضی ہے کہ اس وجود سے پہلے ایک وجود تھا اور وہ عرش اور پانی ہے۔ اور اس زمان سے پہلے زمان ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول "ثم استوی الی السماء وھی دخان" (پھر وہ متوجہ ہوا آسمان کی طرف اور وہ دھواں تھا) اپنے ظاہر میں اس کا مقتضی ہے کہ آسمان کسی شے سے بنائے گئے ہیں۔

گویا ابنِ رشد رحمۃ اللہ علیہ ڈرتے تھے کہ ان مشکل و پیچیدہ اُمور کے تصور میں عقل جس طرح درماندہ ہے، اُس سے کہیں اُن پر تہمت نہ لگے۔ اس لئے اُنہوں نے اپنی طرف سے اور دوسروں کی طرف سے یہ کہہ کر معذرت کی ہے :۔ "ان مشکل و پیچیدہ اُمور میں اختلاف کرنے والے ہوسکتے ہیں۔ پس جو راہِ صواب پر ہیں، اُن کو اُن کا اجر ملے گا اور جو غلطی کریں گے۔ وہ معذور رہیں۔ کسی شے کی ایسی دلیل سے تصدیق جو نفس میں قائم ہو، اس کی حیثیت اضطراری ہے نہ کہ اختیاری۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ ہم چاہیں تو تصدیق کریں اور چاہیں تو تصدیق نہ کریں۔ جیسا کہ ہم چاہیں تو کھڑے ہوں اور چاہیں تو نہ کھڑے ہوں۔ اور جب مکلف کرنے کی شرط اختیار ہو تو کسی شبہ کی بنا پر جو ایک آدمی کو عارض ہو۔ اور وہ اہلِ علم میں سے ہو۔ اُس کا خطا کرنا قابلِ معافی ہے :"

اے حیران! ابنِ رشد کی یہ معذرت مجھے یاد دلاتی ہے اُس بات کو، جو شیخ محمد عبدہ مصری نے شرح عقائد عضدیہ کے حاشیے میں لکھی ہے۔ عالم کے حدوث پر استدلال کرنے کے بعد وہ حدوثِ عالم اور زمان کے تصور کے بارے میں انسانوں کی عقلوں کے عجز کے متعلق معذرت کرتے ہیں اور کہتے ہیں، "تمہیں معلوم ہو کہ اگرچہ میں نے حدوثِ عالم کے بارے میں دلائل دیئے ہیں اور جہاں تک میری فکر کی بساط تھی اور جہاں تک میری نظر پہنچی، میں نے اس میں تحقیق و تدقیق کی ہے۔ لیکن پھر بھی میں یہ نہیں کہتا کہ جو قِدَمِ عالم کے قائل ہیں، وہ اپنے اس مسلک کی وجہ سے کافر ہو گئے یا اس کی بنا پر لازماً اُنہوں نے دینِ قدیم کا انکار کیا۔ بے شک میں صرف اتنا کہوں گا کہ اُنھوں نے اپنے اس نقطۂ نظر میں غلطی کی۔ اور اپنے افکار کے مقدمات کو اُنہوں نے استوار نہ رکھا۔ اور یہ بات جانی بوجھی ہے کہ جس نے اجتہاد

کا راستہ اختیار کیا اور معتقدات میں اُس نے تقلید پر تکیہ نہ کیا۔ اُس کا معصوم رہنا لازمی نہیں ہوتا۔ پس اُس سے غلطی ہو سکتی ہے۔ لیکن اُس کی یہ غلطی اللہ کے نزدیک مقبولیت کی جگہ لیتی ہے۔ کیونکہ اُس کی تگ و دو کی غایت اور غور و فکر کا مقصد حق تک پہنچنا اور یقین حاصل کرنا ہے ::

یہ ہے جو شیخ محمد عبدہٗ نے اس ضمن میں کہا ہے۔ میرے نزدیک اُنہوں نے اس طرح خود ابن رشد کی طرف سے معذرت پیش کی ہے۔ اور قِدم مطلق۔ لانہایت مطلقہ (مطلق لامحدودیت) زمان اور مکان وغیرہ کے معانی کے تصور میں عقلوں کو جو پریشانی لاحق ہوتی ہے۔ اُس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور خود غزالی، ابن طفیل اور اُن کے بعد آنے والوں نے بھی اس کو نمایاں کیا ہے۔

اے حیران! کیا تو نے ابن رشد کے کلام میں کہیں یہ دیکھا کہ وہ یہ کہتا ہے کہ وہ اصل مادہ جس سے کہ عالم کی تخلیق ہوئی۔ وہ اللہ کا مخلوق کردہ نہیں۔ ؟۔ کیا اس کے کلام میں تم نے کوئی ایسی چیز دیکھی، جو اُس کے ایمان باللہ کے ضعف پر دلالت کرے ؟

حیران۔ ہرگز نہیں اے مولای۔ ہرگز نہیں۔ بلکہ اُس کے کلام میں ایسی چیز ہے جو اُس کے ایمان باللہ کے مضبوط ہونے، اُس ایمان کو اور زیادہ کرنے۔ سب لوگوں کے لئے اُسے آسان بنانے اور اُس کے بارے میں عقل کو جو پریشانی ہوتی ہے۔ اُس سے لوگوں کو بچا کر دُور لے جانے کی رغبت پر دلالت کرتی ہے۔

شیخ۔ باقی ابن رشد سے یہ جو منسوب کیا گیا ہے کہ وہ اللہ تعالےٰ کی صفت ارادہ کا منکر ہے۔ تو یہ صحیح نہیں۔ لیکن جب ابن رشد نے غزالی اور متکلمین سے ارادہ کے معنی کے بارے میں بحث و مناقشہ کیا، تو اُس نے حسب عادت بات کو بہت آگے بڑھایا۔ چناں چہ ارادہ بالفعل اور ارادہ بالقوۃ کی تفصیل کی۔ اور اس امر سے انکار کیا کہ قدیم فلسفیوں نے یہ کہا ہوگا کہ عالم کا اللہ سے بالطبع بغیر ارادہ کے صدور ہو رہا ہے۔ اور آخر میں وہ یہاں تک گیا کہ اُس نے اللہ کے لئے ارادہ ثابت کیا اور اس کے لئے دلیل و برہان لایا، جیسا کہ غزالی لایا تھا۔ ابن رشد غزالی کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے :۔

" باقی اُس (غزالی) کا فلسفیوں کے متعلق یہ قول کہ اُن کے نزدیک باری تعالےٰ سے جو کچھ صادر ہوتا ہے، وہ بالطبع یعنی اُس کی طبیعت سے صادر ہوتا ہے، وہ اُن کے بارے میں باطل قول ہے۔ اس ضمن میں درحقیقت اُن کی جو رائے ہے، وہ یہ ہے کہ باری تعالےٰ سے موجودات کا جو صدور ہوتا

ہے، وہ طبیعت اور انسانی ارادہ سے اعلیٰ جہت سے صدور ہوتا ہے۔ کیوں کہ اِن دونوں جہتوں میں نقص پایا جاتا ہے۔ جب اس پر برہان قائم ہوگئی کہ اُس (باری تعالےٰ) سے فعل کا صدور نہ طبعاً ہونا جائز ہے اور نہ ارادہ سے۔ یہاں ارادہ سے مفہوم انسانی ارادہ ہے۔ پس اُس (باری تعالیٰ) سے فعل کا صدور اس سے اشرف و اعلیٰ جہت سے ہے۔ اور اس کا علم صرف اُسی کو ہے جو پاک ہے۔ اور اس پر کہ وہ صاحبِ ارادہ (مرید) ہے، یہ دلیل ہے کہ وہ دونوں ضدوں (ضدین) کا عالم ہے۔ اگر وہ کسی ایک جہت سے فاعل ہوتا تو فقط عالم ہوتا اور اس صورت میں وہ دونوں ضدوں کو کرتا اور یہ مستحیل ہے۔ پس یہ واجب ہوا کہ اُس کا فعل اختیاری طور پر دو ضدوں میں سے کسی ایک کے لیئے ہوتا۔"

اے حیران! اس سے تمہیں معلوم ہوگیا کہ یہ شخص (ابن رشد) علمی مہارت کے اظہار کی کوشش کر رہا ہے اور فلسفیوں کی مدافعت کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ وہیں پہنچتا ہے، جہاں اُس کا ساتھی (غزالی) اور مدمقابل پہنچا یعنی وہ ارادہ کے معنی کا اثبات کرتا ہے۔ اور اللہ کے لیئے ارادہ کے عقلاً واجب ہونے پر دلیل قائم کرتا ہے۔ اور اسی طرح جب وہ اسباب اور مسببات کے باہمی علاقہ کے بارے میں غزالی سے مجادلہ کرتا ہے۔ اس کا یہی حال ہے۔

حیران۔ کیا غزالی نے اسباب اور مسببات سے انکار کیا تھا کہ ابن رشد نے اس بارے میں اُس سے مجادلہ کیا۔

شیخ۔ غزالی نے کبھی اس کا انکار نہیں کیا۔ اور یہ بات عقل میں نہیں آسکتی کہ وہ سبب کو مسبّب سے جو علاقہ ہے، نیز اللہ نے چیزوں میں جو خواص رکھی ہیں، اُن کا انکار کرے، بلکہ اُس کے پیشِ نظر یہ تھا کہ انسان کی تفکیر کو اشیاء کے خالق، خواصِ اشیاء اور فطری رجحانات (نوامیس) کے خالق کی طرف برابر متوجہ کرے اور اس طرح عقل سے مادی اور ملحدانہ فکر کو دُور رکھے، جو یہ کہتی ہے کہ عالم کی متنوع اشیاء خود عناصرِ مادی کے عمل و ردِ عمل سے اتفاقاً (مصادفۃً) وجود میں آگئی ہیں۔ اور یہ سب اُس قوت سے ہوا ہے، جو ان عناصرِ مادی کی اصل طبیعت میں داخل ہے۔ غزالی نے تو ضرورتِ عقل کے وجود کا انکار کیا، جو یہ قرار دیتی ہے کہ اشیاء میں جو خواص ہیں۔ اُن کا اِن اشیاء میں ہونا واجب ہے تاکہ وہ اپنے اس قول کی طرف جا سکے کہ اشیاء ایک ایسی ذات کی محتاج ہیں جو اُنہیں اُن کا وجود دے اور اُنہیں اُن کی خواص اور طبائع عطا کرے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:۔ "ہم جو سبب اور مسبّب میں مقارنت (اُن کا ایک

دوسرے کے ساتھ ہونا) دیکھتے ہیں تو اس کی وجہ سے یہ قطعی فیصلہ کرنا جائز نہیں کہ یہ مقارنت ہی ظاہری اشیاء کا سبب ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہمارے علم کے پرے ایسے خفیہ اسرار ہوتے ہیں جو اشیائے ظاہری کے ظہور کے صحیح ترین سبب ہو سکتے ہیں۔ اس ضمن میں غزالی چند مثالیں دیتا ہے۔ ایک مثال طلق پتھر کی ہے (کہ دیکھنے میں نباتات میں سے معلوم ہوتا ہے) جو جلتا نہیں۔ اسی طرح ایک اندھا ہے جس کی بصارت عود کر آئی ہے، اور وہ سمجھتا ہے کہ اس کی آنکھوں سے جو پردہ ہٹ گیا ہے تو یہی ایک سبب ہے اس کے دیکھنے کے قابل ہونے کا۔ لیکن جب دن گزر جاتا ہے اور اندھیرا چھا جاتا ہے تو اُسے معلوم ہوتا ہے کہ دیکھنے والی آنکھ کے علاوہ دیکھنے کا اور سبب بھی ہے جو اُسے دیکھنے کے قابل بناتا اور اُس کے لئے اُس میں مانع آتا ہے، اور وہ روشنی ہے۔

بہرحال ابن رشد کبھی بھی منطق سلیم اور ایمانِ کامل کے دائرہ سے نہیں نکلا، جب وہ یہ کہتا ہے:۔

''موجود سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، کیا وہ ضرورتِ فعلی سے صادر ہوتے ہیں، یا اکثر ایسا ہوتا ہے، یا دونوں باتیں ان میں پائی جاتی ہیں۔ پس مطلوب یہ ہے کہ اس کی تحقیق کی جائے۔ یقیناً موجودات کی دو چیزوں میں فعل اور انفعال ایک ہی ہے اور اضافات میں سے، جو کبھی ختم نہیں ہوتیں، کسی ایک اضافت میں واقع ہوتا ہے۔ پس ہو سکتا ہے کہ ایک اضافت دوسری اضافت کے تابع ہو۔ اس لئے یہ بات قطعی طور پر نہیں کہی جا سکتی کہ آگ جب ایک حساس جسم کے قریب ہو تو وہ لا بد طور پر اپنا فعل کرے۔ کیونکہ یہ بعید نہیں کہ وہاں کوئی اور موجود ہو جس کی حساس جسم کے ساتھ ایسی اضافت پائی جائے، جو مانع آئے آگ کی اضافتِ فاعلی (یعنی جلانے) میں، جیسا کہ طلق پتھر کے بارے میں کہا گیا ہے۔ لیکن یہ امر آگ کی جلانے کی صفت کو لازمی طور پر سلب نہیں کرتا جب تک کہ آگ کا نام آگ ہے اور اُس کی حد باقی ہے۔''

اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے اور کتنی پائدار بات کہتا ہے:۔ ''عقل اس سے زیادہ کوئی شے نہیں کہ وہ موجودات کا اُن کے اسباب کے ذریعہ ادراک کرتی ہے اور اسی بنا پر وہ باقی قوائے مدرکہ سے الگ پہچانی جاتی ہے۔ پس جس نے اسباب سے قطع نظر کیا، اُس نے یقیناً عقل سے قطع نظر کیا۔ اور منطق یہ متعین کرتی ہے کہ یہاں اسباب اور مسببات ہیں اور ان مسببات کی معرفت اُس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک اُن کے اسباب کی معرفت نہ ہو۔ چنانچہ ان اسباب سے قطع نظر کرنا علم کو باطل کرنا اور اُسے مرفوع القلم قرار دینا ہے۔ کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہاں کسی چیز کا علم حقیقی طور پر حاصل نہیں ہو

سکتا۔ اور اگر اس کا علم ہوگا بھی تو وہ ظنی ہوگا، اور نہ یہاں کوئی برہان و دلیل ہوگی اور نہ اصلاً کوئی حد۔ جو اس پر قناعت کرلے کہ کسی کا علم ضروری نہیں تو اس سے لازم آئے گا کہ اُس کا یہ قول ہی ضروری نہ ہو۔ اور جو یہ تسلیم کرے کہ یہاں اس صفت کی اشیاء ہیں اور وہ ایسی اشیاء ہیں، جو ضروری نہیں اور نفس اُن پر ظنی حکم لگاتا ہے اور اُسے اُن کے ضروری ہونے کا وہم ہوتا ہے، درآں حالیکہ وہ ضروری نہیں، تو فلسفی اس کا انکار نہیں کرتے ....؟

اس کے بعد ابنِ رشد اس بحث کو آگے بڑھاتا ہے اور اُسے اس قول پر ختم کرتا ہے۔ اور یہ قول کتنا عظیم ہے۔ اُسی قول کے ساتھ نتیجہ کے مطابق ہونے میں کتنا سچا ہے، جس کی طرف غزالی گیا اور وہ یہ کہ اشیاء کے خالق اور اشیاء کو ان کی طبیعتیں اور اُن کے خواص عطا کرنے والی کی جانب برابر توجہ رہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے، "پس یہ نہیں چاہیئے کہ اس میں شک کیا جائے کہ ان موجودات میں سے بعض بعض پر عمل کرتی ہیں اور وہ اس عمل میں خود مکتفی نہیں۔ بلکہ خارج میں ایک فاعل ہے۔ اور اس کا فعل ان اشیاء کے فعل کے لئے بلکہ فعل کے علاوہ ان کے خود وجود کے لئے ضروری شرط ہے۔"

حیران۔ واقعہ یہ ہے کہ ابن رُشد نتائج کے اعتبار سے اس معاملے میں غزالی سے مختلف نہیں اور نہ غزالی سے ایمان میں کچھ کم ہے۔ پس اے مولائی! اب مجھے اُس طریقے کے متعلق بتائیے جسے اُس نے اللہ کے وجود پر استدلال کرنے کے لئے اختیار کیا ہے۔

شیخ۔ ابنِ رشد کی رائے میں، جیسا کہ میں تمہیں بتا چکا ہوں، اللہ کے وجود پر استدلال کے لئے حدوثِ عالم یا واجب الوجود کی دلیلیں پیش کرنا یقینی اور شرعی استدلال کے طریقے نہیں، کیونکہ یہ مرکب اور بہت سے مقدمات رکھتے ہیں۔ اور اس بارے میں یقینی اور شرعی طریقہ نظام کی دلیل کے ذریعہ استدلال کا ہے، جسے اُس نے دلیلِ عنایت و اختراع کا نام دیا ہے۔ اور یہی وہ طریقہ ہے جس پر قرآن مجید نے اعتماد کیا ہے۔ کیونکہ یہ طریقہ جامع ہے دو وصفوں کا۔ ایک وصف تو یہ کہ یہ یقینی ہے اور دوسرا یہ کہ یہ بسیط ہے اور غیر مرکب ہے اور اس کے مقدمات کم ہیں، جس کی وجہ سے اس کے نتائج بھی بسیط اور غیر مرکب ہیں۔

حیران۔ اے مولائی! کیا یہ صحیح ہے کہ استدلال کے دوسرے طریقے غیر یقینی ہیں؟

شیخ ۔ نہیں ۔ یہ بات صحیح نہیں ۔ اے حیران! ۔ خود قرآن نے استدلال کے مذکورہ بالا دونوں طریقوں کو نظر انداز نہیں کیا، بلکہ اُن سے کام لیا ہے ۔ کیوں کہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ خوب اچھی طرح جانتا تھا کہ نزولِ قرآن سے پہلے اللہ کے وجود، تخلیق وتکوین اور عالم کے حدوث وقِدم کے متعلق کیا فلسفیانہ بحثیں ہوتی تھیں ۔ نیز وہ جانتا تھا کہ جب تک اس زمین میں غور وفکر کرنے والا انسان موجود ہے، جسے اُس کے خالق نے اُسے " وکان الانسان اکثر شیئاً جدلاً " (انسان سب چیزوں سے بڑھ کر جھگڑالو ہے) سے تعبیر کیا ہے، یہ بحث وجدل برابر رہے گی ۔ لیکن قرآن نے ان نظری ومرکب طریقہ ہائے استدلال کی طرف ایسے باریک اشارے کرنے کے ساتھ ساتھ جنہیں اُن کی مہارت رکھنے والے جیسا کہ فلسفی اور متکلمین ہیں، سمجھتے ہیں، عامۃ الناس کو خطاب کرنے میں نظامِ اختراع وعنایت کی دلیل پر سب سے زیادہ اعتماد کیا ہے ۔ اور یہ دلیل دوسری دلائل سے جو مرکب نظری اور عقلی ہیں، مختلف نہیں ۔ سوائے اس کے کہ یہ دلیل دوسری دلائل سے زیادہ بسیط، زیادہ سہل اور یقین تک پہنچنے میں زیادہ آسان ہے، جیسا کہ خود ابن رُشد نے کہا ہے ۔

اگر ابن رشد، اللہ اُس پر رحم کرے، ان بسیط وسہل دلائل کو دوسری مرکب دلائل کے مقابلے میں افضل ثابت کرنے پر ہی اکتفا کرتا اور وہ ان مرکب دلائل کے مشکل ہونے کے ذکر کرنے تک ہی رہتا اور ان کی صحت پر طعن نہ کرتا، تو اُس کے کلام کا کوئی مواخذہ نہ ہوتا ۔ پس سب دلائل جن پر متقدمین ومتاخرین میں سے بڑے بڑے فلسفی ومتکلم کا اجماع ہے، الیقین کی طرف سے جانی والی ہیں ۔ اور اس ضمن میں اُن کی مثال ایسی ہی ہے جیسی اُن براہین کی جو ریاضی کے کسی صحیح قضیہ کے متعلق متعدد وجوہ پر قائم کی جاتی ہیں ۔ پس جب ایک معلم کے لئے جائز ہے یا اُس کے لئے مستحسن ہے کہ وہ ان براہین میں سے وہ اختیار کرے جو سب میں سہل اور طالب علم کے ذہن سے سب سے زیادہ قریب ہو، تو اس صورت میں اُس کے لئے کیسے جائز ہے کہ وہ دوسری براہین کی صحت میں طعن کرے اور انہیں معطل قرار دے، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو یہ تعطل نفس عقل پر، بلکہ خود ایمان پر جس کا عقل کے سوا کوئی سہارا نہیں، لوٹے گا ۔

یہ تھی غلطی ابوالولید ابن رشد کی ۔ لیکن اگر تم اُسے سنو کہ وہ کس طرح اختراع کی دلیل لاتا ہے اور اُسے مفصل طور پر بیان کرتا ہے تو تم اس میں اُسے ایک مومن صدیق سے زیادہ قوی، زیادہ مخلص اور زیادہ

سمجا، ایک فقیہہ سے زیادہ تفقہ رکھنے والا، ایک عالم سے زیادہ علم میں فائق اور ایک فلسفی سے عظیم تر پاؤ گے۔

حیران۔ اے مولای! اس شخص نے اللہ کے وجود کے ثبوت میں جو استدلال کیا ہے اور جسے وہ زیادہ بسیط، زیادہ سہل اور زیادہ یقین بخشنے والا سمجھتا ہے، اُس میں سے کچھ سنائیے۔

شیخ۔ میں اُس کی کتاب "الکشف عن مناھج الادلۃ" میں سے تمہارے لئے اس کا کچھ کلام نقل کرتا ہوں "پس اگر یہ کہا جائے۔ جب یہ واضح ہوگیا کہ یہ سارے طریقے ایک شبہیں ہیں۔ اُن میں سے ایک شریعت کا یعنی شرعی طریقہ ہے، جس کے ذریعہ شرع نے تمام لوگوں کو اُن کے فطری اختلافات کے باوجود باری تعالیٰ کے وجود کے اقرار کی دعوت دی ہے۔ تو شرعی طریقہ کیا ہے جس کی اطلاع قرآن مجید نے دی اور جس پر صحابہؓ کا اعتماد تھا۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ طریقہ جس کی قرآن مجید نے ہمیں اطلاع دی اور سب کو اسی کے ذریعہ دعوت دی۔ جب ہم اُسے قرآن مجید میں تلاش کریں تو وہ دو جنسوں میں منحصر ہے۔ ایک وہ جس سے ہم اس اہتمام سے واقف ہوتے ہیں جو انسان کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ تمام موجودات اس کی خاطر پیدا کی گئیں۔ ہم اس کا نام (دلیل العنایۃ) رکھتے ہیں۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے جو موجودات اشیاء کے جواہر کے پیدا کرنے سے ظاہر ہوتا ہے مثلاً جمادات کے اندر حیات اور ادراکاتِ حسیہ اور عقل کا اختراع اور اس کا نام ہم (دلیل الاختراع) رکھتے ہیں۔ پہلے طریقہ کی بنا دو اصلوں پر ہے: ایک یہ کہ تمام موجودات انسان کے وجود کے موافق ہیں۔ اور دوسری یہ کہ یہ موافقت لازمی طور پر اس فاعل کی طرف سے ہے، جو اس کا قصد کرنے والا اور ارادہ کرنے والا ہے۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ یہ موافقت محض اتفاقی ہو۔ رہا انسان کے وجود کے ساتھ اس کا موافق ہونا تو جب ہم رات، دن، سورج اور چاند کا انسانی وجود کے ساتھ موافق ہونا دیکھتے ہیں تو اس پر یقین حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح چاروں موسموں اور اس مکان کا، جس میں انسان ہے، اس کے ساتھ موافق ہونے سے یقین حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح بہت سے حیوان، نبات اور جماد نیز بہت سی جزئیات مثلاً بارش، دریا اور سمندر، القصہ زمین، پانی اور آگ کا انسان کے وجود سے موافق ہونا بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ اہتمام اعضاء بدن اور اعضاء حیوان میں بھی ظاہر ہوتا ہے یعنی یہ چیزیں اس کی زندگی اور وجود کے موافق ہیں۔ مختصر یہ کہ موجودات کے منافع کا جاننا اس زمرے میں شامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص اللہ تعالےٰ کی معرفت حاصل کرنا چاہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ موجودات کے منافع کی تلاش کرے۔

(باقی)

اخبار

ڈاکٹر المزاوی

۶ مئی کو ڈاکٹر المزاوی ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی میں تشریف لائے، موصوف سے جب اُن کے نام کی تشریح چاہی گئی، تو اُنہوں نے بتایا کہ اُن کا خاندان اصلاً دمشق کی ایک نواحی بستی مزہ کا ہے۔ پھر وہ فلسطین کے مشہور شہر ناصرہ میں جس کی نسبت سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام مسیح ناصری مشہور ہوئے منتقل ہوگیا۔ اور ڈاکٹر المزاوی وہیں پیدا ہوئے۔ ان کی ابتدائی تعلیم فلسطین میں ہوئی۔ بعد میں بیروت کی جامعہ امریکہ سے اُنہوں نے تکمیل کی۔ پھر اُنہوں نے بقول اُن کے، جب میرا اپنا وطن نہ رہا، تو میں نے ریاست ہائے متحدہ امریکہ کو وطن بنالیا۔

ڈاکٹر المزاوی پاکستان ہسٹری کانفرنس منعقدہ کراچی میں آئے تھے۔ وہاں اُنھوں نے ایک مقالہ پڑھا، موصوف آج کل طہران میں ہیں۔ اور صفویہ خاندان کے ابتدائی عہد پر جب کہ وہ ابھی ایران میں برسرِ اقتدار نہ آیا تھا، اور وہ محض ایک سلسلۂ طریقت تھا، تحقیقات کر رہے ہیں۔ اُنہوں نے بتایا کہ صفوۃ الصفا نام کی ایک کتاب جو اُس عہد میں لکھی گئی، اور جس میں اس خاندان کے ابتدائی حالات ملتے ہیں، اس وقت اُن کی تحقیق کا موضوع ہے۔ وہ اس کتاب کو ایڈٹ کر کے شائع کریں گے۔

ڈاکٹر المزاوی نے خاندانِ صفویہ کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ اس کے مورثِ اعلیٰ آذربائیجان کے شہر اردبیل میں آباد تھے۔ یہ ایک صوفی خاندان تھا اور اس کے بزرگ اُس علاقے کے عوام و خواص کے روحانی مرشد تھے۔ اس خاندان کا سلسلۂ طریقت حضرت جنید بغدادیؒ تک جاتا ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے تصوف و طریقت کے ساتھ ساتھ اس خاندان کے بزرگ آذربائیجان کے شمال میں جو عیسائی علاقے تھے، ان کے خلاف برابر غزا بھی کرتے رہتے تھے۔ اور اُن کا یہ سلسلۂ غزا کافی عرصہ جاری رہا۔ بعد میں صوفی خاندان نے اردگرد کے حکمرانوں سے شادی بیاہ کے روابط قائم کئے۔ یہاں تک کہ اُس میں

اسمٰعیل صفوی پیدا ہوئے، جنہوں نے ایران میں اپنی سلطنت کی بنیاد رکھی۔

ڈاکٹر المزاوی کی تحقیق یہ ہے کہ یہ خاندان شروع میں شافعی المذہب تھا۔ اور اس میں شیعیت بعد میں آئی۔ موصوف نے بتایا کہ اس خاندان نے شیعیت کو کیسے قبول کیا۔ یہ ایک بڑا دلچسپ موضوع ہے، اور وہ اس کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ انہوں نے اس عہد اور اُس سے پہلے کے عہد پر روشنی ڈالی۔ اور بتایا کہ چنگیز خاں اور ہلاکو کی غارت گری کے بعد دنیائے اسلام کی کیا حالت تھی۔ اور پھر کس طرح منگولی حکمران اسلام سے متاثر ہوئے اور بعد میں وہ دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے۔ ڈاکٹر المزاوی نے تاریخ اسلام کے اُس دَور کا یُوں نقشہ کھینچا۔ شمال میں عثمانی ترک تھے مغرب میں سرزمین مصروشام پر ممالیک جو نسلاً ترک تھے، قابض تھے، برِ پاک و ہند میں مغل شہنشاہی کر رہے تھے، اور ماوراء النہر میں ترکمان برسرِ اقتدار تھے، موصوف نے بتایا کہ ان فرمانرواؤں کے دربار علم و حکمت، ادب و شعر اور تہذیب و ثقافت میں اُس دَور کے یورپی حکمرانوں کے درباروں سے کہیں ترقی یافتہ تھے۔ لیکن یہ تاریخ کا عجیب سانحہ ہے کہ اس کے بعد یورپ تو ترقی کی طرف برابر قدم بڑھاتا گیا اور یہ اسلامی ملک رو بہ زوال ہو کر نیچے سے نیچے گرتے چلے گئے۔

ڈاکٹر المزاوی کے خیال میں گو منگولوں نے اسلامی ملکوں کو تو تباہ و برباد کر دیا تھا، لیکن اس تباہی و بربادی کے باوجود عہدِ عباسی کی علمی و فکری روایات باقی رہیں۔ اور اُس عہد میں، جو اُن کے زیرِ بحث ہے علوم و فنون کی جو رونق پائی جاتی ہے تو وہ اُنہیں کا روایات کا ماحصل تھی۔ اس کے بعد جیسے جیسے یہ روایات کمزور پڑتی گئیں، عالمِ اسلام پر جہل کے اندھیرے مسلط ہوتے چلے گئے۔

ڈاکٹر المزاوی نے اپنی گفتگو میں عالمِ اسلام کے اس دَور کی جو تصویر کھینچی، اگرچہ وہ بڑی مختصر تھی لیکن اُس کا پسِ منظر اس طرح پیش کیا کہ اُس تصویر کے خط و خال بالکل واضح ہو گئے۔

اُمید ہے صفوۃ الصفا بہت جلد طہران سے شائع ہو جائے گی۔

ایک عربی النسل جرمن سکالر ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی میں

ایک عربی النسل جرمن سکالر جناب دتلف خالد حال ہی میں ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی میں آئے ہیں۔ موصوف کے دادا مراکشی تھے، اور جرمنی میں توطن پذیر ہو گئے تھے۔ خالد صاحب بہت اچھی عربی جانتے ہیں۔ اور اپنے وطن میں مصر کے مشہور محقق و مصنف احمد امین مرحوم پر تحقیقی کام کر چکے ہیں۔

ماہنامہ

فکر و نظر

جلد — ۵ | جولائی ۱۹۶۷ء | شمارہ — ۱

مشمولات

○ ● ○

مدیر

محمد سرور

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء
سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں -
اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے -

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساڑھے پیسے